



Magisterarbeit zur Erlangung des akademischen Grades Magister Artium
(M.A.) im Studiengang Religionswissenschaft an der LMU München

Titel:

Religiöser Fundamentalismus als Thema in Spielfilmen aus Israel und Ägypten

Verfasserin:

Nadia Elhajby

Betreuer:

1. Professorin Anne Koch
2. Professor Peter J. Bräunlein

Eingereicht am:

2. Oktober 2008

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung.....	1
 I. Fundamentalismus: Begriff und Konzept.....	4
1.1 Problematik des Begriffs.....	4
1.2 Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Perspektive.....	6
1.3 Begriffsbestimmung.....	8
1.3.1 <i>Fundamentalismus: „Moderner Antimodernismus“</i>	8
1.3.2 <i>Charakteristika des Fundamentalismus</i>	14
1.3.3 <i>Trägerschaft und Mobilisierungsursachen</i>	25
 II. Theoretische Überlegungen zur Filmanalyse.....	27
 III. Ägypten: Fundamentalismus in Gesellschaft und Film.....	34
3.1 Islamischer Fundamentalismus in Ägypten.....	34
3.1.1 <i>Historische Wurzeln des islamischen Fundamentalismus</i>	34
3.1.2 <i>Zur Entwicklung der islamistischen Bewegung in Ägypten</i>	38
3.1.3 <i>Ideologische Aspekte im gesellschaftlichen Kontext</i>	43
3.2 Zur Darstellung des Islamismus in <i>al-Abwab al-Mughlaqa</i>	54
3.2.1 <i>Beschreibung und überblickende Analyse</i>	54
3.2.2 <i>Einzelanalyse</i>	62
3.2.3 <i>Zusammenfassung</i>	71
 IV. Israel: Fundamentalismus in Gesellschaft und Film.....	74
4.1 Jüdischer Fundamentalismus in Israel.....	74
4.1.1 <i>Historische Wurzeln des haredischen Fundamentalismus</i>	74
4.1.2 <i>Zur Entwicklung der haredischen Bewegung in Israel</i>	78

4.1.3 Ideologische Aspekte im gesellschaftlichen Kontext.....	82
4.2 Zur Darstellung des haredischen Fundamentalismus in Kadosh.....	94
4.2.1 Beschreibung und überblicksartige Analyse.....	94
4.2.2 Einzelanalyse.....	102
4.2.3 Zusammenfassung.....	111
Schlussbetrachtung.....	113
 <i>Bibliographie.....</i>	 116
<i>Abbildungsverzeichnis.....</i>	<i>129</i>

Einleitung

Anfang dieses Jahres erschien unter dem Titel *Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film*¹ ein Band, in dem sich Wissenschaftler verschiedener Disziplinen mit der Darstellung von religiösem Fundamentalismus in Dokumentar- und Spielfilmen beschäftigen. Es ist eine der bisher wenigen wissenschaftlichen Publikationen im deutschsprachigen Raum, die die filmische Reflexion und Repräsentation von Fundamentalismus zum Gegenstand wissenschaftlicher Analysen machen. Zu diesem Themenkomplex möchte die vorliegende Arbeit mit dem Titel *Religiöser Fundamentalismus als Thema in Spielfilmen aus Israel und Ägypten* einen Beitrag leisten. Gegenstand der Untersuchung sind die Spielfilme *Kadosh (Heilig)* des israelischen Regisseurs Amos Gitai und Atef Hetatas *Al-Abwab al-Mughlaqa (Die verschlossenen Türen)* aus Ägypten.

Wird der kommerzielle Erfolg eines Filmes als Gradmesser der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit seines Inhalts angelegt, so ergibt sich für das gewählte Thema eine in gewissem Sinne widersprüchliche Lage: Während fundamentalistische, meist islamistische, Erscheinungen in den gegenwärtigen (westlichen) medialen und politischen Debatten heftig diskutiert werden, wird ein Großteil der (Spiel-)filme, die sich mit religiösem Fundamentalismus auseinandersetzen, häufig nur von einer kleinen Öffentlichkeit wahrgenommen. Bemerkenswerterweise entsteht die Mehrzahl dieser Filme nicht in der größten kommerziellen Filmproduktionsstätte Hollywood, sondern in kleineren nationalen und lokalen Kontexten - in vielen Fällen mit finanziellen Förderungen aus Europa. Für Stefan Reincke ist „Stereotyp“ der Schlüsselbegriff, der die Abwesenheit des Themas im Mainstream-Kino Hollywoods und damit auch in der breiten öffentlichen Wahrnehmung des westlichen Publikums zu erklären vermag: Der Fundamentalismus-Film soll ein komplexes religiöses Phänomen deuten, ohne es auf die gängigen, mitunter auch rassistischen Klischees herunterzubrechen. Dies ist eine Gefahr, die am offensichtlichsten wohl westlichen Filmschaffenden begegnet. Darum ist es Reineckes Beobachtung zufolge gerade das westliche Kino, das bisher noch „keine wirklich gültigen Bilder“² für den Fundamentalismus erfunden habe.

Anders als im amerikanischen Hollywood hat sich in nichtwestlichen Kulturräumen dagegen eine ganze Reihe von Regisseuren fundamentalistischen Erscheinungen in den je spezifischen gesellschaftlichen Kontexten ihrer Heimatländer gewidmet. Gerade in islamischen Ländern wurden in den letzten Jahren zahlreiche Filme zu diesem Thema produziert.³ Einige der Filme konnten in den Herkunftsländern kommerziellen Erfolg verbuchen,

¹ Siehe Bibliographie

² Reinecke, S.19

³ Beispiele hierfür sind Sabiha Sumars *Silent Waters aus Pakistan, Making Off* des tunesischen Regisseurs Nouri Bouzids und die Trilogie des algerischen Filmemachers Merzak Allouache *Omar Gatlato, Abschied von*

andere hingegen blieben dem breiten Publikum weitgehend unbekannt. In Europa sind sie ebenfalls nicht zu „Kassenschlagern“ geworden.⁴ Diese Feststellung erfolgt mit Blick auf den arabischen, hier insbesondere ägyptischen, Kontext und ist daher nicht als Aussage für einen generellen Trend zu sehen. Die verstärkte Zuwendung von Filmschaffenden im islamisch geprägten Kulturraum zum Fundamentalismus kann unter anderem als Reaktion auf den dominierenden politischen und medialen Diskurs in westlichen Ländern gedeutet werden: Bereits vor den Anschlägen vom 11. September 2001 geriet „der“ Islam unter den Verdacht, generell fundamentalistisch und gewaltverherrlichend zu sein.⁵ Gegenteilige Auffassungen müssen erst bewiesen und glaubhaft demonstriert werden. Zugleich sind die Filme als Beitrag in einer innergesellschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Fundamentalismus zu verstehen. Geringere mediale und publizistische Aufmerksamkeit von westlicher Seite erfahren demgegenüber gegenwärtige fundamentalistische Tendenzen des Judentums in Israel. Die Gründe dafür sind vielschichtig und bedürfen einer eigenen eingehenden Analyse. Eine wichtige Rolle spielt sicherlich, dass der islamischen „Weltreligion“ aufgrund ihrer zahlenmäßigen Verbreitung ein größeres Gewicht in globalen gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Debatten und Konflikten zugesprochen wird. Auch prägt eine anhaltende, kulturalistische Sichtweise die „Begegnung“ des Okzidents mit der islamischen Kultur.⁶ Das Judentum oder die jüdische Kultur hingegen werden kaum als globale Kraft wahrgenommen, von der eine unmittelbare Bedrohung für die westliche Welt ausginge oder die in tiefem Gegensatz zu ihr stünde.⁷ In diesem Zusammenhang ist auch von Bedeutung, dass sich fundamentalistische Gewalt im Judentum selten gezielt gegen Ausländer richtet.⁸ Der Korpus bisher produzierter Dokumentar- und Spielfilme zum jüdischen Fundamentalismus ist um einiges kleiner als der zu seinem islamischen Gegenpart, doch spiegelt er nichtsdestotrotz die Relevanz des Themas wider: Innergesellschaftliche Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen säkular orientierten und religiösen Gruppierungen werden häufig als „Kulturkonflikt“ ge-

Algier und L'Autre Monde. Eine relativ umfassende Filmographie ägyptischer Filme liefert Lina Khatib in *Filming the Modern Middle East*.

⁴ Ausnahmen bilden Hany Abu-Assads *Paradise Now* oder der auf einem Roman von Alaa al-Aswani basierende Film *The Yacoubian Building*.

⁵ Bestärkt durch Ereignisse wie die Islamische Revolution in Iran von 1979, die Reihe von Selbstmordanschlägen in den palästinensischen Gebieten und Israel und der algerische Bürgerkrieg in den 1990ern.

⁶ Aus der umfangreichen Forschungsliteratur zu dem Thema sei exemplarisch Sabine Schiffers medienkritische Analyse „Die Darstellung des Islam in der Presse“ (2005) hervorgehoben.

⁷ Keineswegs sollen damit antisemitische Stereotype unter den Tisch gekehrt werden, die in rechts- und links-extremen Szenen kursieren. Die Aussage bezieht sich auf Sender, Zeitungen und Zeitschriften, die von der Mehrheitsgesellschaft rezipiert werden.

⁸ Dies soll nicht den Umkehrschluss nahe legen, islamistisch motivierte Gewalt sei vornehmlich gegen Ausländer gerichtet. Sie zielt in der Mehrheit der Fälle auf innergesellschaftliche „Feinde“. Doch genügen wenige Gewaltakte, bei denen westliche Bürger verletzt oder getötet werden, um die Wahrnehmung einer existentiellen Bedrohung zu stärken. Beispiele hierfür sind die Anschläge auf die Botschaft der USA in Nairobi am 07. August 1998 oder auf das WTC am 06. Februar 1993, hinter denen islamistische Terrornetzwerke vermutet werden. Diese Wahrnehmung hat sich durch die Anschläge vom 11. September 2001 in den USA, vom 11. März 2004 auf den Madrider Bahnhof und vom 07. Juli 2005 in London ungleich intensiviert.

deutet. Für Amos Gitaï war dies Anlass, einen Spielfilm über die Lebenswelt haredischer Juden zu drehen.

Das erste Kapitel der Arbeit widmet sich der Problematisierung und Eingrenzung des Fundamentalismusbegriffs als brauchbare Beschreibungskategorie. Ein abstrahierender Fundamentalismusbegriff, der wesentliche ideologische Merkmale bestimmter religiöser Erscheinungen festhält, ermöglicht sowohl die Einbettung in eine umfassende, transkulturelle Fundamentalismustheorie⁹ als auch eine Anwendung auf soziokulturell und historisch heterogene Kontexte.¹⁰ Die Arbeit orientiert sich dabei an religionswissenschaftlicher und religionssoziologischer Theoriebildung. Im zweiten Kapitel werden kurz die theoretischen Überlegungen zur Filmanalyse diskutiert, an denen sich die Arbeit orientieren möchte. Ausgehend von der theoretischen Grundlage der ersten beiden Kapitel werden in den zwei folgenden Kapiteln die beiden spezifischen Kontexte, in denen die Handlung von *Kadosh* und *al-Abwab al-Mughlaqa* verortet ist, näher betrachtet. Nach Ausführungen zum historischen Hintergrund, zur Entwicklung und zu einzelnen ideologischen Aspekten des religiösen Fundamentalismus in Israel und Ägypten sollen die beiden Filme beschrieben und analysiert werden. An ihnen soll exemplarisch herausgearbeitet werden, auf welche Weise Fundamentalismus im Medium Spielfilm repräsentiert wird und wie sich die Kennzeichen und Besonderheiten einer filmischen Perspektive auf gesellschaftliche Prozesse und Ereignisse gestalten. Ausgang der Überlegung ist, dass das Kino (oder spezifischer der Spielfilm) als gesellschaftliches Medium einerseits Wahrnehmungen prägt, indem es Erklärungen und Deutungen anbietet, andererseits selbst kein abgeschlossenes Produkt darstellt, sondern den Ansätzen der Cultural Studies zufolge als „kommunikatives“ und „diskursives Ereignis“ und damit als Materialisierung bestimmter diskursiver Praktiken zu verstehen ist. Das Erkenntnisinteresse besteht darin zu fragen, wie sich die beiden Spielfilm in einem „diskursiven Feld“ positionieren. Dazu soll ihre Repräsentation von Fundamentalismus mit wissenschaftlichen Deutungen kontrastiert und vor dem Hintergrund der historischen, gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in Ägypten bzw. Israel analysiert werden.

⁹ Auf diese von Martin Riesebrodt geprägte Begrifflichkeit wird im ersten Kapitel näher eingegangen.

¹⁰ Martin Riesebrodt argumentiert für einen Fundamentalismusbegriff, der über den Kontext der monotheistischen Schriftreligionen hinaus auf religiöse Bewegungen etwa im Hinduismus ausgedehnt werden kann. Vgl. Riesebrodt (2000), S. 50-52

I. Fundamentalismus: Begriff und Konzept

1.1 Problematik des Begriffs

Der Begriff des religiösen Fundamentalismus ist in der medialen und politischen Debatte häufig als politisches Schlagwort für die Bezeichnung von Bewegungen angewandt worden, die vor allem im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts für großes Aufsehen gesorgt haben.¹¹ Die Islamische Revolution von 1979 unter der Führung Khomeinis, der Kampf afghanischer Gruppierungen gegen sowjetische Besatzungstruppen in den 1980ern und die militante Ausdehnung jüdischer Siedlungen im von Israel besetzten Westjordanland sind nur einige dieser wirkungsgewaltigen Entwicklungen. Seit den Ereignissen vom 11. September 2001 avancierte die Bezeichnung Fundamentalismus unter dem Primat sicherheitspolitischer Maßnahmen gar zu einem „*Kampfbegriff*“¹², der bestimmte Gegenhandlungen legitimieren sollte. Im medialen Diskurs häufig als „rückwärtsgewandt“ und „antimodern“ charakterisiert, werden fundamentalistische Bewegungen meist mit einer „aufgeklärten“, „modernen“ und „westlichen“ Weltanschauung und Lebensweise kontrastiert.¹³ Dabei neigen die politischen und medialen Debatten dazu, bewusst oder unbewusst einen substantiellen und essentialistischen Kultur- und Religionsbegriff anzuwenden, auf dem das Konstrukt in sich geschlossener Kulturen errichtet wird. Der Fundamentalismusbegriff legt, wie es der Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß formuliert, eine „*selbstreferentielle Struktur*“¹⁴ offen, wenn er in einer Weise verwendet wird, die den Fundamentalismus als „*Gegner aufgeklärter dialogischer Wahrheiterschließung*“¹⁵ identifiziert. Zum häufig undifferenzierten und polemischen Gebrauch des Fundamentalismusbegriffs kommt der Aspekt hinzu, dass er als Selbstzuschreibung einem ganz spezifischen historischen Kontext, nämlich dem amerikanisch-protestantischen entstammt, was in der öffentlichen Wahrnehmung wie auch in politischen Debatten mehrheitlich außer Acht gelassen wird. Auf diese Schieflage in vielen Debatten weist Friedemann Büttner hin, wenn er schreibt, der islamische Fundamentalismus sei zum Synonym für Fundamentalismus schlechthin geworden, wozu seine augenscheinliche Gewalttätigkeit oder zumindest Gewaltbereitschaft und vor allem die Art der medialen Vermittlung beitrage.¹⁶

Diese knappe Darstellung deutet auf die erheblichen Schwierigkeiten, auf die der Fundamentalismusbegriff als analytische, metasprachliche Kategorie trifft, doch findet er im wissenschaftlichen Diskurs nichtsdestotrotz seine Befürworter. Er wird inzwischen zur Bezeichnung vielfältiger, in geographisch, historisch und kulturell heterogenen Kontexten

¹¹ Vgl. Six (2002), S.1; vgl. Grünschloß, S.2

¹² Küenzeln, Sp.414

¹³ Vgl. ebd. S.1

¹⁴ Grünschloß, S.2

¹⁵ Ebd., S.3

¹⁶ Vgl. Büttner, S.188-191

auftretender religiöser Phänomene herangezogen, die sich als Protestbewegung deuten lassen.¹⁷ Es bedarf vor jedem weiteren Gebrauch einer Problematisierung, Klärung und möglichst präzisen Konzeptualisierung des Begriffs, um seinem Gebrauch „zur wissenschaftlichen Legitimierung politischer Feindbildpropaganda und sozialer Ausgrenzung“¹⁸ zu entgegen. Dazu soll im Folgenden der Kontext seiner Entstehung als Ausgangspunkt der Betrachtung genommen werden.

Unter dem Titel *The Fundamentals. A Testimony to the Truth* gaben die beiden Brüder Lyman und Milton Stewart zwischen 1910 und 1915 eine Schriftenreihe heraus, in der sie die als unverrückbar verstandenen Fundamente ihres Glaubens definierten und den Werteverfall beklagten, den sie durch Säkularismus, Liberalismus und den Theorien Darwins über die Evolution der Menschheit verursacht sahen. Die Publikation ging innerhalb des amerikanischen Protestantismus von der fundamentalistischen Bewegung aus, deren Mitglieder sich selbst die Bezeichnung „Fundamentalisten“, vom baptistischen Pastor Curtis Lee Laws (1868-1946) geprägt, zuschrieben. Diese erste fundamentalistische Bewegung entstand im Kontext tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationen, die sich im 19. Jahrhundert in den USA vollzogen: Prozesse der Migration, vor allem nichtprotestantischer Bevölkerungsgruppen aus Irland und anderen Teilen Europas, der Industrialisierung und Urbanisierung und das Aufkommen der Evolutionslehre Darwins sowie der historisch-kritischen Bibelexegese veränderten den Charakter der bis dahin landwirtschaftlich und protestantisch geprägten Gesellschaft und forderte das Weltbild und die Werte vieler amerikanischer Christen heraus.

Im Jahre 1919 wurde die *World's Christian Fundamentalist Association* gegründet, die mit der Festschreibung uneingeschränkt gültiger Grundlagen oder *Fundamente* des Glaubens auf Auswirkungen und Folgen reagierte, die die gesellschaftlichen Transformationsprozesse auf soziale Strukturen und Wertvorstellungen hatte.¹⁹ Die amerikanischen, protestantischen Fundamentalisten richteten sich gegen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozesse, die sowohl in der Wissenschaft wie auch auf politischer und gesellschaftlicher Ebene ihren Niederschlag fanden. In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts vollzog sich aufgrund verschiedener Vorgänge wie der Bürgerrechtsbewegung der schwarzen Amerikaner, der Erlassung liberaler Gesetze zur Abtreibung und dem Aufkommen der Hippie- und Studentenbewegung eine Reorganisation und politische Mobilisierung im christlichen fundamentalistischen Lager.²⁰ Die Bemühungen der fundamentalistischen Christen um eine Koalition mit anderen konservativen Kräften mündeten in den

¹⁷ Stellvertretend seien hier der Soziologe Martin Riesebrodt und der Historiker Clemens Six genannt, auf deren Fundamentalismusbegriff im Verlaufe dieses Kapitels eingegangen wird.

¹⁸ Bielefeld/Heitmeyer (1998), S.11

¹⁹ Christ sei nach ihrer Definition nur wer an 1) die Verbalinspiration und Unfehlbarkeit der Bibel, 2) die jungfräuliche Geburt Jesu, 3) die Auferstehung Jesu, 4) den stellvertretenden Sühnetod Jesu und 5) die leibliche Wiederkehr Jesu am Tag des Jüngsten Gerichts glaube. Vgl. Bauer (1999), S.9; vgl. Grünschloß, S.4

²⁰ Vgl. Riesebrodt (2005), S.16

1970ern unter Jerry Falwell in die Gründung der *Moral Majority*, die sich aus konfessionell, ideologisch und geschichtlich differenzierten Gruppen zusammensetzte. Gemeinsame Feindbilder wie Kommunismus, säkularer Humanismus, Pornographie, Homosexualität, liberale Gesetzgebung und die gesellschaftliche Gleichstellung der Frau bildeten ihr einigendes Band.²¹ Die Mitglieder der *Moral Majority* engagierten sich besonders aktiv im Bildungswesen, indem sie eigene Universitäten und Schulen einrichteten. Der Anspruch der christlichen Fundamentalisten war dabei kein universalistischer, sondern äußerte sich im Rahmen des amerikanischen Nationalismus. Die politische Bühne schließlich betrat das fundamentalistische Christentum in den 80er Jahren im Bündnis mit dem ultra-rechten politischen Lager als *New Christian Right*, die seither eine bestimmende politische Kraft in den USA darstellt.

1.2 Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Perspektive

Die oben kurz skizzierte Entwicklung der amerikanischen fundamentalistischen Bewegung weist einige ideologische, organisatorische und strukturelle Komponenten auf, die sich idealtypisch abstrahiert bei vergleichbaren religiösen Bewegungen analysieren lassen: Eine Krisenwahrnehmung aufgrund von Modernisierungsprozessen, damit verbunden bestimmte Einstellungen zu Moderne und Tradition, die Tendenz zur Bildung einer exklusiven Gemeinschaft und der Aufbau eigener Infrastrukturen.

Der Politologe Thomas Meyer war einer der ersten im deutschsprachigen Raum, der Ende der 1980er Jahre in wissenschaftlichen Publikationen den Begriff Fundamentalismus aufgriff, unter den er Entwicklungen in den Bereichen von Religion, Politik und Philosophie subsumierte.²² Doch noch im Jahr 1990 beklagte der Soziologe Martin Riesebrodt den Mangel an sozialwissenschaftlicher Theoriebildung zum komplexen Phänomen „Fundamentalismus“. Vor diesem Hintergrund hat er es sich in einer vergleichenden Studie zur Aufgabe gemacht, gemeinsame Grundzüge zweier Bewegungen zu analysieren, um den Sinn und Ertrag eines interkulturellen Vergleichs zu prüfen.²³ Trotz erheblicher Differenzen zwischen den beiden Untersuchungsgegenständen, die er in seiner Studie herausgearbeitet hat, kommt Riesebrodt zum Schluss, dass sich bestimmte Strukturmerkmale und Charakteristika fundamentalistischer Bewegungen aufzeigen lassen, die die transkulturelle Anwendbarkeit eines komparatistischen Konzepts begründen.²⁴ In seinem elf Jahre später veröffentlichten Werk *Die Rückkehr der Religionen* präsentiert er in Form eines ausgearbeiteten und in eine universale Religionstheorie eingebetteten Fundamenta-

²¹ Vgl. Harwazinski (2005), S.430

²² Hier sind die Publikationen *Fundamentalismus in der modernen Welt* und *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne* (beide 1989) zu nennen. Der Fundamentalismusbegriff, den Meyer in diesen beiden Publikationen vertritt, wird unter 1.3 diskutiert.

²³ Riesebrodt (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung.

²⁴ Vgl. ebd., S.214

lismuskonzepts das Ergebnis seines Anliegens, die theorieorientierte Beschäftigung der Soziologie mit dem Fundamentalismus weiterzuführen und auf diesem Wege auch zur religionswissenschaftlichen Fundierung des Begriffs beizutragen.

Einen weiteren wichtigen Beitrag zur Begriffsklärung und Eingrenzung des Konzepts leistete das umfassende, interkulturell und vergleichend angelegte Projekt der *American Academy of Arts and Science* unter der Leitung von Martin Marty und Scott Appleby, das in fünf Bänden zwischen 1991 und 1995 herausgegeben wurde und als Standardwerk der Fundamentalismusforschung gilt. Über hundert Autoren widmen sich darin in Einzelfallstudien religiösen Phänomenen des 20. Jahrhundert, die im letzten Band theoretisch ausgewertet werden. Nicht zuletzt sind vor allem auch die Theorieentwürfe des israelischen Soziologen Shmuel Eisenstadt aus der unüberschaubaren Zahl der Forschungsliteratur zum Fundamentalismus herauszuheben, die wegweisende Ansätze zur Differenzierung der Zusammenhänge von „Fundamentalismus“ und „Moderne“ bieten. In den folgenden Abschnitten sollen ausgehend von den genannten und weiteren Arbeiten Kriterien und Kennzeichen des Fundamentalismus aus religions- und sozialwissenschaftlicher Perspektive formuliert werden, die eine transkulturelle Anwendung und Vergleiche erlauben.²⁵

Der heuristische, keinesfalls als endgültig zu verstehende Definitionsversuch soll als theoretische Grundlage dienen, um konkrete Ausformungen von Fundamentalismus in Israel und Ägypten in ihren kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Bedeutungshorizonten auszuleuchten. Fragen nach Entstehungs- und Mobilisierungsursachen von Fundamentalismen in den genannten Ländern, ihrer Formierung in Gemeinschaften, Organisationen und Parteien und der Strategien, mittels derer sie Anspruch auf die Gestaltung von Politik, Gesellschaft und Kultur erheben, sollen Rückschlüsse auf ihre Konstitution, ihre Denkweisen und auf die Grundlagen ihrer Ansprüche zulassen. Die Analyse filmischer Konstruktionen von Fundamentalismus knüpft ebenfalls an die hier ausgearbeitete Begriffsbestimmung, um ausgehend davon nach Möglichkeiten des Vergleichs und der Kontrastierung wissenschaftlicher mit filmischen Konzeptionen zu suchen.

1.3 Begriffsbestimmung

1.3.1 *Fundamentalismus: „Moderner Antimodernismus“*²⁶

„Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herr-

²⁵ In dieser Arbeit soll der Begriff der Untersuchung religiöser Phänomene dienen. Seine Übertragbarkeit auf politische Bewegungen und philosophische Denkweisen bedarf einer eigenen Erörterung, die im vorgegebenen Rahmen nicht weiterverfolgt wird. Ansätze zur Diskussion einer derartigen Ausweitung des Begriffs werden in Zusammenhang mit Thomas Meyers Fundamentalismusbegriff angerissen.

²⁶ Küenzeln, Sp. 414

*schaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbsterkorener absoluter Fundamente.*²⁷

Diese Definition, die Thomas Meyer im Jahre 1989 formulierte, zeugt vom selbst-referentiellen Charakter, auf den Grünschloß aufmerksam macht, und dem sich akademische Disziplinen wie die Religionswissenschaft durch Selbstreflexion fortwährend bewusst sein müssen: Ihre Entstehung in einem bestimmten historischen und geistesgeschichtlichen Kontext bedingt ihre Positionierung zur „Moderne“.²⁸ Meyer charakterisiert Fundamentalismus in einem normativen, modernen Selbstverständnis als universelle „*Fluchtbewegung*“²⁹ und „*eigentliche Dialektik der Aufklärung*“³⁰. Fundamentalismus erhebe eine „*Anklage gegen die moderne Vernunft, der ihre Verheißungen nur als Lüge und ihre Zumutungen als Betrug vorgerechnet werden.*“³¹ Zwar erkennt der Autor damit den ambivalenten Charakter der Moderne und der mit ihr verbundenen Prozesse an: Er sieht das Wirken einer universellen destruktiven Macht, die zur Auflösung von Traditionen, Dogmen und Gewissheiten führt, sowie das einer konstruktiven Macht, die wirtschaftlichen Fortschritt, Wissenschaft, Bildung, Demokratie und Menschenrechte fördert, jedoch das Monopol des Nordens und kleiner Eliten in den Ländern des Südens sei, in denen Modernisierung zum wesentlichen Teil „*als Invasion einer fremden Kultur*“³² auftrete. Doch fasst er „die Moderne“ letztlich als ein homogenes Projekt auf. Diese Auffassung von Moderne beruht auf einer Dichotomie zwischen „aufgeklärten“ Akteuren, die mittels Vernunft und rationalem Denken die Widersprüche und Schwierigkeiten der modernen Welt bewältigen und „defizitären“ Fundamentalisten, die das Selberdenken scheuen. Fundamentalistische Erscheinungen in ihrer Mannigfaltigkeit deutet der Autor daher als globalen Angriff auf die Kultur der Moderne.³³ Sie können somit seinem Verständnis zufolge nicht Dialektik *in* sondern allein Dialektik *der* Moderne sein, die auf Ambivalenzen und Unsicherheiten mit dem Aufruf zum „*Ausstieg aus dem gesamten Projekt*“³⁴ reagieren.

Dennoch weist Meyer durchaus fruchtbare Ansätze auf, die in der Fundamentalismusforschung aufgegriffen und weiterverfolgt werden: Die „Moderne“ stellt eine höchst komplexe Verflechtung von Prozessen dar, die neue Herausforderungen an gewohnte Lebensmuster der Menschen stellen. Fundamentalismus kann in diesem Sinne als Reaktion und

²⁷ Meyer (1989b), S.157

²⁸ Vgl. Grünschloß, S.5: Er bezeichnet die Religionswissenschaft als „Kind der Aufklärung“, was die Prämissen ihrer Positionierung bestimme. Gleichmaßen wird die Religionswissenschaft als „Kind der Romantik“ betrachtet, womit nicht nur ein historischer Kontext benannt ist, sondern auf ihr kritisches Potential gegenüber bestimmten Ausformungen von „Moderne“ und „Aufklärung“ gedeutet werden soll. (vgl. Fußnote 65)

²⁹ Ebd., S.11

³⁰ Ebd., S.11, vgl. auch Meyer (1989a), S.17

³¹ Meyer (1989b), S.11

³² Ebd. S.21

³³ Vgl. Meyer (1989a), S.20; bezeichnend sind die Untertitel seiner im Jahre 1989 veröffentlichten Schriften (siehe Bibliographie): *Die Internationale der Unvernunft* und *Aufstand gegen die Moderne*.

³⁴ Meyer (1989b), S.44

Protestbewegung gedeutet werden, doch bedarf es dazu einer differenzierteren Annäherung an die „Moderne“, um kontextuelle Ursachen für die Entstehung und Mobilisierung solcher Bewegungen erklären zu können. Mit Shmuel Eisenstadt argumentiert diese Arbeit daher gegen Meyers homogenen Modernebegriff. „Moderne“ und „Modernität“ sind umfassend verwendete Termini, sei es als Bezeichnung einer Epoche, als Umschreibung bestimmter Denk- und Lebensweisen oder als politisches Schlagwort, vor allem wenn von „westlicher Moderne“ die Rede ist. Der israelische Soziologe Eisenstein hat durch seine Arbeiten maßgeblich dazu beigetragen, den Begriff aus seinem eurozentristischen bzw. westlichen Verständnis zu lösen: Die Moderne gehört nicht zum Besitzstand des Westens, sondern ist als globaler Wandlungsprozess aufzufassen. Zwar hat die westliche Kultur das zeitlich früheste Modell entwickelt und ein „kulturelles und politisches Programm der Moderne“ formuliert, das ohne Frage auf nichtwestliche Länder und Kulturen Einfluss genommen hat, nichtsdestotrotz handelt es sich lediglich um *eine* von vielen Varianten der Moderne.³⁵ Weder ein „Kampf der Kulturen“, wie ihn Samuel Huntington im Jahre 1993 in seinem Essay *The Clash of Civilizations*³⁶ voraussagte, noch das vom Politologen Francis Fukuyama verkündete „Ende der Geschichte“, d.h. eine weltweite Homogenisierung unter den modernen Prinzipien von Demokratie und Liberalismus nach dem Zusammenbruch der ehemaligen Sowjetunion, sind nach Ansicht Eisenstadts zutreffende Prognosen. Vielmehr lautet seine Diagnose, *„daß wir in der gegenwärtigen Welt die gewiß nicht immer friedliche, oft in der Tat konflikthafte Entwicklung mehrerer Arten der Moderne beobachten.“*³⁷ Zu miteinander konfligierenden Programmen der Moderne kann es nur kommen, weil sie selbst keinen substantiellen Kern aufweist, sondern von vielfältigen Themen, widersprüchlichen Prämissen und Antinomien gekennzeichnet ist, die selektiv ausgewählt, angeeignet und reinterpretiert werden.

Das zentrale Anliegen Eisenstadts in seinen beiden Publikationen *Die Antinomien der Moderne* und *Die Vielfalt der Moderne* ist es, gegen die Beurteilung von Fundamentalismus als antimodernes Phänomen zu argumentieren, indem er seine spezifisch modernen Grundzüge aufzeigt. Dafür entwirft er eine Makrotheorie, die in der „Achsenzeit“³⁸ ansetzt. Damals habe sich ein Bruch zwischen transzendenter und weltlicher Ordnung vollzogen, deren Einheitlichkeit die in Erscheinung getretenen „Heterodoxien“ wieder herstellen wollten. In der Zeit der Großen Revolutionen, die für Eisenstadt den Beginn der Moderne markieren – bedeutend sind die zeitlichen Zäsuren des amerikanischen Bürgerkriegs und

³⁵ Vgl. Eisenstadt (2000), S.174

³⁶ Siehe Bibliographie. Huntington hat seine umstrittenen und umfassend kritisierten Thesen aus dem Artikel von 1993 ausgeweitet und unter dem bekannten Titel *The clash of civilizations and the remaking of world order* publiziert.

³⁷ Eisenstadt (2000), S.9 f.

³⁸ Der Begriff „Achsenzeit“ geht auf den Philosophen Karl Jaspers zurück. Er bezeichnet damit eine Periode von 800-200 v.Ch, in der die großen Zivilisationen durch tiefgreifende Veränderungen in der Philosophie, der Wirtschaft und der Technologie die Grundsteine für die weitere geistesgeschichtliche Entwicklung der Menschheit legten.

der Französische Revolution – seien diese utopischen Bestrebungen transformiert worden und zum Ausgangspunkt für die vielfältigen Varianten der Moderne geworden. In Europa habe sich die Gegenbewegung zu einem völligen Bruch mit der Vergangenheit und zu den Ideen der Aufklärung und des unaufhaltsamen Fortschritts im Jakobinismus manifestiert. Im außereuropäischen Kontext treten vergleichbare totalistische Gegenbewegungen gegenwärtig als religiöse Fundamentalismen auf, die die Tradition rekonstruieren wollen, um die Verknüpfung zwischen Gegenwart und Vergangenheit wiederherzustellen. Da sie dabei bestimmte Prämissen der westlichen Moderne ablehnen, sich andere moderne Prämissen aber aneignen, seien sie als „*moderne Bewegung gegen die Moderne*“³⁹ zu charakterisieren. Während beispielsweise moderne Vorstellungen der Gleichheit und der Partizipation in fundamentalistischen Ideologien befürwortet und nachdrücklich gefordert werden, werden Prinzipien der Aufklärung wie Fortschritt, Freiheit und Selbstverwirklichung des Individuums weitgehend ausgeklammert oder zumindest auf den zweiten Rang verwiesen. Damit ist mit Eisenstadt Fundamentalismus als moderne, anti-aufklärerische Erscheinung zu deuten, der jakobinische Tendenzen wie Utopismus und Totalitarismus inne wohnen. Zugleich wird aus seinem umfassenden theoretischen Entwurf deutlich, dass die Moderne vielfältige, widersprüchliche Ideen enthält, deren Rezeption nicht in gleicher Weise, wohl aber global erfolgte und weiterhin erfolgt.

Vergleichbar mit Eisenstein greift auch die britische Religionswissenschaftlerin Karen Armstrong auf Jaspers Zivilisationstheorie zurück, um ein Erklärungsmodell für den Übergang von der Vormoderne zur Moderne zu konstruieren. In der „Achsenzeit“ entwickelten sich der Autorin zufolge die großen Zivilisationen und mit ihnen die großen Religionen, da die alten Formen von Religion nicht mehr imstande waren, die neue Situation zu bewältigen. Als gemeinsames Merkmal der neu entstandenen Religionen erkennt sie trotz der großen Differenzen zwischen ihnen die Vorstellung von einer universalen Transzendenz.⁴⁰ Der Kern ihrer These besagt folglich, dass radikaler religiöser Wandel immer dann notwendig wird und stattfindet, wenn sich umwälzende gesellschaftliche, kulturelle und politische Transformationsprozesse vollziehen, wie sie gleichermaßen die Achsenzeit wie die Moderne kennzeichnen. In Folge des Übergangs zur Moderne sei „*eine neue, wissenschaftliche und rationale Auffassung vom Wesen der Wahrheit*“⁴¹ entstanden, die die alten Formen des Glaubens zum Auslaufsmodell machten. Das Bedürfnis und die Sehnsucht nach Religiosität seien aber erhalten geblieben, weshalb Menschen nach neuen Formen des Glaubens suchten. Fundamentalismus deutet sie als eines von vielen „Experimenten“, die unter den Bedingungen der Moderne entwickelt wurden.⁴²

³⁹ Eisenstadt (2000), S.174

⁴⁰ Vgl. Armstrong, S.13 f.

⁴¹ Ebd., S.14

⁴² Vgl. ebd., S.508

Ihre vergleichende Studie *Im Kampf für Gott* zu den Ursprüngen und der Geschichte des religiösen Fundamentalismus im Judentum, Christentum und Islam überblickt die Zeitspanne vom Beginn der Neuzeit im ausgehenden 14. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein. Der Kerngedanke der Studie lautet, dass Fundamentalismus eine Reaktion gegen das moderne säkulare Bewusstsein und seinen Folgen für die Gestaltung gesellschaftlicher und kultureller Lebensmuster darstellt. Sie greift dabei auf eine Unterscheidung zwischen *mythos* und *logos* zurück, um die spezifischen Entwicklungen in der Moderne zu erklären: Die einst komplementären, aber nicht identischen Erkenntnisformen hätten unterschiedliche Funktionen gehabt. Der *mythos* sei als ursprünglich angesehen worden, er verwies auf den Ursprung des Lebens und thematisierte die immer wiederkehrenden Grunderfahrungen des menschlichen Daseins. Damit habe er die Funktion erfüllt, das Leben in einen größeren Bezugsrahmen zu setzen und ihm Sinn zu verleihen. Die Erkenntnisform des *logos* dagegen habe sich auf praktische Angelegenheiten wie Politik oder Wirtschaft beschränkt, Fragen des Sinns, des Leidens etc. jedoch nicht tangiert. Eine grundlegende und folgenschwere Verschiebung zwischen *mythos* und *logos* sieht Armstrong im 18. Jahrhundert vonstatten gehen, als sich die Erkenntnisform des *logos* aufgrund der gewaltigen Fortschritte auf dem Gebiet von Wissenschaft und Technik als alleiniger Weg zur Wahrheit emanzipierte, der *mythos* infolgedessen aber als „Irrtum und Aberglaube“ abgetan worden sei.⁴³ Damit sei erst die moderne Voraussetzung geschaffen worden, um den *mythos* in den Bereich des *logos* einzubinden, was religiösen Ausdrucksformen eine neue Qualität verliehen habe.

Die Moderne, so die Autorin, setzte Prozesse von ungeheuerlicher Dynamik und ambivalentem Potential in Gang, die auf der einen Seite Pluralismus, Autonomie und Freiheit förderten, auf der anderen Seite aber Orientierungs- und Schutzlosigkeit bedeuteten, was bei vielen Menschen Existenzängste hervorrief.⁴⁴ Fundamentalismen seien als Versuch zu verstehen, den Einklang zwischen *mythos* und *logos* wiederherzustellen, um die bedrohte Existenzform zu retten, indem sie eine ihrem Glauben nach unverfälschte religiöse Tradition rekonstruieren und konservieren wollen. Unter den Bedingungen der Moderne aber ist dieses Unterfangen unmöglich geworden, die Trennung von *logos* und *mythos* ist unumkehrbar und genau darin liegt nach Erkenntnis der Religionswissenschaftlerin das unverkennbar moderne Kennzeichen des Fundamentalismus, nämlich sein Versuch, den *mythos* des Glaubens als *logos*, d.h. wörtlich und rational zu lesen. Erst aus diesem Versuch einer rationalen Deutung werden mythische Inhalte in ein politisches und ideologisches Programm übersetzt, was katastrophale Folgen zeitigen kann.⁴⁵

⁴³ Vgl. ebd., S.13-18

⁴⁴ Vgl. ebd., S.508-511

⁴⁵ Vgl. ebd., S.18 und S.37-40

Armstrong erkennt darin ein gemeinsames Merkmal der von ihr verglichenen islamischen, protestantischen und jüdischen Fundamentalismen. Sie erkennt ebenso eine ähnliche historische Entwicklung: Zunächst isolierten sich fundamentalistische Gemeinschaften von der modernen Welt, um schließlich selbst politisch aktiv zu werden und den Kampf gegen die säkulare Welt aufzunehmen. Allerdings folgten verschiedene Fundamentalismen je eigenen Gesetzen und entfalteten ganz eigene Dynamiken, es handle sich also keineswegs um statische und monolithische Gebilde. Ganz im Gegenteil bergen sie ein großes Potential für Innovationen und seien eine immanente Erscheinung der Moderne: Fundamentalisten *„sind keine weltfremden Träumer, sondern haben sich durchaus den pragmatischen Rationalismus der Moderne angeeignet.“*⁴⁶

Die Erfahrung von Säkularisierung ist, folgt man der Argumentationslinie Armstrongs, Voraussetzung jeglicher fundamentalistischer Ideologie. Ohne Moderne kann es keinen Fundamentalismus geben, so lautet die modernekritische Prämisse ihrer vergleichenden Studie. Er ist eine moderne Reaktion auf die in der Moderne bewirkte Umwälzung tradierter Lebensweisen. Fundamentalismus sollte daher, so fordert die Religionswissenschaftlerin, nicht irrationalisiert, sondern als Ausdruck von Ängsten und Krisenwahrnehmung gelesen und verstanden werden. Eine schier unüberwindbare Hürde jedoch liege in dem fundamentalen Unterschied zwischen religiösem Denken und der modernen, rationalistischen Denkweise, wie Armstrong immer wieder betont, weshalb in modernen Gesellschaften häufig eine Spaltung in zwei einander entfremdete, verfeindete und unvereinbare Lager festzustellen sei:

*„Säkularisten und Religiöse leben im selben Land nebeneinander her, aber sie verstehen weder die Sprache des jeweils anderen, noch seine Geisteshaltung. Was in einem Lager als heilig und erstrebenswert gilt, erscheint dem gegnerischen als dämonisch und verrückt.“*⁴⁷

Mit einiger Berechtigung kann ihre These als inkonsistent aufgefasst werden, wenn sie behauptet, der Mensch in der modernen Welt könne Religion nicht mehr auf die gleiche Weise leben (und lesen), wie es seinen Vorfahren in der Vormoderne möglich war – andererseits aber der Fundamentalist selbst eine durch und durch moderne Figur ist. Hier kann eine Kritik ihres Ansatzes weiterführen: Die Differenzen zwischen dem modernen Denken des „Säkularisten“ und dem des religiösen „Antisäkularisten“ scheinen nicht so grundverschieden, wie Armstrong es darstellt. Die großen *„Explosionen der Unvernunft“*⁴⁸, die sich in der grausamen Vernichtungspolitik des Nationalsozialismus und des stalinistischen Totalitarismus ausdrückten, sind mit Eisenstadt nicht als Folge einer Verabsolutierung der Rationalität – einer Heiligung des Rationalismus – zu verstehen, sondern vielmehr als

⁴⁶ Ebd., S.11 f.

⁴⁷ Ebd., S.510

⁴⁸ Ebd., S.509

Zurückweisung des modernen westlichen Prinzips der Rationalität. Politische, säkulare Erlösungsideologien des 20. Jahrhunderts wie den Nationalsozialismus betrachtet Eisenstadt daher als zum Fundamentalismus durchaus vergleichbare Varianten politischer und kultureller Programme der Moderne, deren Gemeinsamkeit in homogenisierenden Vorstellungen, totalistischen Tendenzen und Utopismus begründet sei.⁴⁹ Mythisches und rationales Denken, um auf die Unterscheidung von Armstrong zurückzukommen, sind in diesen Ideologien wie auch im Fundamentalismus auf unheilvolle Weise miteinander verknüpft, was aber auch bedeutet, dass sowohl nichtreligiöse als auch religiöse Ideologien dem säkularen, modernen Denken nicht völlig fremd und verschlossen, sondern mit ihm verwoben sind.

Riesebrodt knüpft an die theoretischen Grundlegungen von Armstrong und Eisenstadt an, um Fundamentalismus als moderne Protestreaktion auf die Erfahrung von Krisen zu deuten. Der augenscheinlichen Widersprüchlichkeit vom Rückzug der Religion ins Private wie ihrer unerwarteten Rückkehr nähert er sich mit Hilfe einer universalen, krisentheoretischen Religionsanalyse, durch die er beide Entwicklungen als dialektisch aufeinander bezogene Prozesse beschreibt und damit den Widerspruch aufzulösen versucht.⁵⁰ Religion bestimmt er als Strategie für die kognitive und emotionale Bewältigung individueller oder kollektiver Situationen der Bedrohung. Religiösen Praktiken komme dabei die Funktion zu, das Unkontrollierbare und Außeralltägliche zu „veralltäglichen“⁵¹. Die Erfahrung von Bedrohlichem oder Außeralltäglichem decke sich nicht bei allen Gemeinschaftsmitgliedern gleichermaßen, sondern sei von der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe und der Kategorie von Personen abhängig, weshalb sich eine Vielfalt an Praktiken zur Bewältigung herausbilde. Riesebrodt prägt dafür den Begriff des „*internen Pluralismus*“⁵². Im Rahmen dieser Theorie werden Säkularisierungsprozesse als „*Veralltäglichungsprozesse*“ greifbar: Eine Manipulation übermenschlicher Mächte über religiöse Praktiken wird unnötig, da andere Mittel der Kontrolle wie Naturwissenschaften, Technologien und Medizin an ihre Stelle treten: Mit den Glaubensvorstellungen schwinden auch die religiösen Praktiken. Zugleich öffnen sich mit voranschreitenden Modernisierungsprozessen neue Dimensionen von Unsicherheiten, die sich der menschlichen Kontrolle entziehen und damit Möglichkeiten für neue religiöse Deutungen bieten.⁵³ Epidemien und Umweltprobleme nennt er hierfür als Beispiele, denen mit dem modernen Wissen der Naturwissenschaften nicht beizukommen ist. Ebenso ergeben sich neue Risiken und Unsicherheiten aus sozialen Transformationsprozessen, die zur Verschiebung von Machtverhältnissen, zu sozialem Auf- oder Abstieg von Gruppen oder zur Umgestaltung gesellschaftlicher

⁴⁹ Vgl. Eisenstadt (2000), Kap. IV, dort besonders S.215-224

⁵⁰ Vgl. Riesebrodt (1998), S.73 f. und S.88

⁵¹ Vgl. ebd., S.73

⁵² Ebd., S.73

⁵³ Vgl. Riesebrodt (2000), S.49

Institutionen wie der Familie führen können.⁵⁴ Kennzeichen der modernen Lebenssituation des Menschen sei – und darin sieht Riesebrodt das berechtigte Festhalten an der Theorie der Säkularisierung begründet – die Möglichkeit, aus einem ungleich größeren Handlungsvorrat zu schöpfen, als dies in der Vormoderne möglich war:

„Der wesentliche Unterschied, welcher der Säkularisierungsthese nach wie vor ihre partielle Legitimation verleiht, besteht darin, daß in vormodernen Gesellschaften Risiken und Krisen notwendigerweise religiös interpretiert wurden, während dies in modernen Gesellschaften neben dem Wissenschaftsglauben und der Chaosannahme nur eine Option unter mehreren darstellt.“⁵⁵

1.3.2 Charakteristika des Fundamentalismus

Im letzten Band des *Fundamentalism Project*, das eine theoretische Synthese der Einzelfallstudien in den vorausgehenden Bänden darstellt, fassen die Autoren Appleby, Sivan und Almond⁵⁶ die Eigenschaften untersuchter Bewegungen in einer grafischen Übersicht zusammen. Sie unterteilen die Merkmale der als fundamentalistisch kategorisierten Bewegungen und Gruppierungen des 20. Jahrhunderts in zwei Ebenen: 1) eine ideologische Ebene und 2) eine organisatorische Ebene. Auf der ersten Ebene erfassen sie Reaktion, Selektion, manichäischen Dualismus, Literalismus und Messianismus/Millennarismus als ideologische Eckpfeiler, die sich in Denkweisen und Programmen fast aller Fundamentalismen feststellen lassen. In organisatorischer Hinsicht siedeln sie das Selbstverständnis als Gemeinschaft von Erwählten, ein scharfe Grenzziehung zur Umwelt, das Prinzip charismatischer Führerschaft und ein stark reguliertes Verhalten an. Die aufgezählten Eigenschaften treffen, wie aus der Grafik ersichtlich wird, nicht auf alle Bewegungen in gleichem Maße zu. Zudem muss ihre Wechselwirkungen von Fall zu Fall einzeln untersucht werden. Die Kategorie „fundamentalismusartig“ weist auf offenbar fließende Grenzen zwischen *Fundamentalismus* und ähnlichen, oft analog gebrauchten Konzepten wie *Traditionalismus* hin. Dennoch stellen Fundamentalismen, so das Fazit der Autoren, eine ganz eigene, spezifische Religionsform hybriden Charakters dar. Hybrid deshalb, weil sie neue Elemente innovativ in ihre Ideologie integriert, andererseits aber darauf besteht, keine radikalen Neuerungen vorzunehmen.⁵⁷ Martin Riesebrodt hat Fundamentalismus daher als „radikalisierten Traditionalismus“⁵⁸ charakterisiert.

⁵⁴ Vgl. Riesebrodt (1998), S.74 f.

⁵⁵ Ebd., S.75

⁵⁶ Appleby, Sivan, Almond (Chap. 16), S.399-424

⁵⁷ Vgl. Appleby, Sivan, Almond (Chap. 16), S.402

⁵⁸ Riesebrodt (1990), S.215

Gruppen	„ideologische“ Charakteristika					„organisatorische“ Charakteristika				Fundamentalismus ?
	Reaktion	Selektion	manichäisch. Dualismus	Liternismus, unfehlbar	Messian., Millenar.	besondere Erwählg.	scharfe Grenzen	charismat. Autortät	nomiertes Verhalten	
Christliche										
US Protestanten	••	••	••	••	••	••	••	•	••	✓
Kath. Traditionalisten	••	••	••	••	•	•	•	•	•	—
Communione e Liberazione	••	••	••	••	•	••	••	••	•	✓
Neo-Pfingstler Guatemalas	—	•	••	••	•	•	••	••	•	≈
Ulster Protestanten	••	••	••	•	•	•	•	••	•	≈
Südindische Christen	••	••	••	••	•	•	•	••	•	≈
Islamische										
Sunni jama'at	••	••	••	••	•	••	••	••	••	✓
Schriten	••	••	••	••	••	••	••	••	••	✓
Jamaat-i-Islami	••	••	••	••	•	•	••	•	••	✓
Tablighi Jamaat	•	•	•	•	•	•	•	—	•	—
Hamas	••	••	••	•	•	••	••	••	••	✓
Jüdische										
Haredi	••	••	••	••	•	••	••	••	••	✓
Habad	••	••	••	••	••	••	••	••	••	✓
Gush Emunim	•	••	••	••	••	••	•	••	••	✓
Kach	•	••	••	•	—	•	•	•	•	≈
Süd-Asien										
Hindu RSS	•	•	••	—	•	•	•	••	••	≈
Radikale Sikhs	••	••	••	••	•	•	•	••	••	✓
Sinhala Buddhisten	•	•	••	—	•	—	•	—	•	≈

— fehlt

• gering

•• stark

✓ fundamentalistisch

≈ fundamentalismusartig

– fehlt • gering •• stark ✓ fundamentalistisch ≈ fundamentalismusartig

„Fundamentalistische Eigenschaften“

Quelle: vgl. The Fundamentalism Project Vol. 5, *Fundamentalisms Comprehended* (1995), 4.14f

Abbildung 1: Fundamentalistische Eigenschaften, zitiert nach Grünschloß: Was heißt „Fundamentalismus“?

Aus der Erörterung von Kennzeichen fundamentalistischer Bewegungen sollen systematische Differenzierungen und Abgrenzungen zu ähnlichen Konzepten herausgearbeitet werden.

Selektivität

Appleby, Sivan und Almond bezeichnen mit dem Begriff „Selektion“⁵⁹ einen selektiven Umgang des Fundamentalismus mit „Moderne“ und „Tradition“. Weniger in ihrer zeitlichen Semantik als in den von ihnen ableitbaren Prinzipien, Prämissen und Werterahmen liegt ihre zentrale Funktion für die fundamentalistische Ideologie. Einzelne Aspekte der Moderne werden dabei abgelehnt, während andere akzeptiert und angeeignet werden.⁶⁰ Eisenstadt bezieht die Selektivität fundamentalistischer Denkweisen auf Werte und Prinzipien der Aufklärung, wie weiter oben erläutert wurde. In ähnlicher Weise schlägt der Historiker Clemens Six vor, „Moderne“ als sowohl positiv wie auch negativ besetzten Referenzrahmen für fundamentalistische Ideologien zu verstehen. Als modern sei der Fundamentalismus zu bezeichnen, weil er eine revolutionäre Ideologie verkörpere, die Anspruch auf eine „totale Rekonstruktion der kollektiven Identität und der institutionellen Struktur der

⁵⁹ Aus dem Englischen „selectivity“

⁶⁰ In polemischen Ton bezeichnet der Politologe Bassam Tibi diese ambivalente Haltung im Hinblick auf den islamischen Fundamentalismus als „Traum von der halben Moderne“, vgl. Tibi (1992), S. 12 f.

*Gesellschaft*⁶¹ erhebt. Seine moderne, ideologische Ausgangsbasis hierfür ist die Annahme der „*Machbarkeit des Gesellschaftlichen*“⁶². Des Weiteren integriert er moderne Denkkategorien wie Nationalismus⁶³, wissenschaftlichen Rationalismus⁶⁴ und Sozialismus⁶⁵ in seine Ideologie.⁶⁶ Als weiteres modernes Element nennt Six die Aneignung moderner Technologien sowie Kommunikations- und Organisationsformen, etwa die Nutzung von Internet, Radio, Fernseher, den Aufbau von Kapital- u. Anlagenmärkten und die Ausbildung institutioneller Strukturen als politische Partei oder Verein.⁶⁷ Einen interessanten Zug fundamentalistischer Denkweise bildet die Betonung der Wahlfreiheit bzw. der Notwendigkeit, eine bewusste moralische Entscheidung für den Fundamentalismus zu treffen, was häufig über eine Inszenierung des Beitritts als *Konversion* hervorgehoben wird.⁶⁸ Diese Aspekte der Moderne werden aus fundamentalistischer Perspektive weitgehend als wertneutral beurteilt, weshalb ihre Aneignung unproblematisch erscheint.⁶⁹

Zu den antimodernen Elementen zählt Six die Zurückweisung des Individuums als Autoritätsinstanz zu Gunsten der Souveränität Gottes und des Primats der religiösen Autorität. Der Glaube an die Existenz Gottes wie an seinen Anspruch auf Gestaltung der weltlichen Herrschaft ist damit konstituierende Voraussetzung für die gesellschaftliche und politische Ordnung wie auch für die Lebensweise der Gemeinschaft und des Einzelnen. Die Intensität interkultureller Kontakte, die sich seit dem 19. Jahrhundert aufgrund technischer Entwicklungen zunächst im Bereich von Transport und dann insbesondere von Medien immens verstärkt hat, ermöglichte und erforderte geradezu eine Horizonterweiterung in Form kritischer Auseinandersetzungen sowohl mit eigenen und als auch mit fremden Traditionen.⁷⁰ Nur unter dieser Bedingung konnten etwa die Geistes- und Sozialwissenschaften in Europa entstehen, die die eigene Kultur relativieren und sich in kulturkritischen und durchaus auch antimodernen Diskursen positionier(t)en.⁷¹ Die Kehrseite der Pluralität und prinzipiellen Wahlmöglichkeit ist die Gefahr von Orientierungsverlust und die Angst vor

⁶¹ Six (2008), S.22; vgl. Eisenstadt, S.198 f.

⁶² Ebd., S.22

⁶³ Dieser Aspekt wird im vierten Kapitel insbesondere am Beispiel des jüdischen Fundamentalismus aufgegriffen.

⁶⁴ Als Beispiel nennt Six die Kreationisten, die durch einen rationalistisch-wissenschaftlichen Zugriff auf die Bibel den Schöpfungsbericht als wissenschaftlich haltbare Theorie behaupten und der modernen Forschung entgegenstellen.

⁶⁵ Sozialistische Denkweisen waren beispielsweise im islamischen Fundamentalismus arabischer Länder in den 1940er Jahren verbreitet.

⁶⁶ Vgl. auch Riesebrodt (2005), S.19 f.: vergleichbar zu Clemens Six nennt er Nationalismus, Marxismus, Faschismus und Liberalismus als moderne Bezugsquellen für fundamentalistische Ideologien.

⁶⁷ Vgl. Six (2008), S.22 f.

⁶⁸ Vgl. Eisenstadt (2000), S.199 f.

⁶⁹ Insbesondere der Medienkonsum unterliegt jedoch in Zusammenhang mit strikter Regulierung der Lebensführung in fundamentalistischen Gemeinschaften einer mehr oder minder starken Kontrolle und Zäsur auf moralischer Grundlage.

⁷⁰ Vgl. Bielefeldt/ Heitmeyer, S.17-20

⁷¹ Für die Religionswissenschaft hat dies H. G. Kippenberg in dem Aufsatz „Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft“ aufgezeigt. In: J. Matthes (Hg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: 1992 (SozialeWelt, Sonderband 8), S.103-114

Traditionsverlust. Die Intensivierung von Globalisierungsprozessen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, so argumentiert Giddens, schränkt die Gestaltungskraft von Tradition in Bezug auf den Alltagsleben immer stärker ein, weshalb auch als „traditionell“ bezeichnete Gesellschaften Prozessen der *„Enttraditionalisierung“*⁷² ausgesetzt seien. Demgegenüber entstehen Fundamentalismen als Reaktion auf die als gefährvoll wahrgenommenen Einflüsse der Globalisierung – verstanden als global wirkende politische, gesellschaftliche, kulturelle und ökonomische Prozesse der Modernisierung.⁷³ Die Umdeutung und Totalisierung selektiver Traditionselemente im Fundamentalismus sind als Antwort auf diese Gefahr lesbar. Damit wäre der dritte Aspekt der Selektivität benannt: Zum zugleich selektiv modernen wie selektiv antimodernen Charakter tritt eine *„auf paradoxe Weise antitraditional[e]“*⁷⁴ Einstellung zur Tradition hinzu, *„und zwar in dem Sinne, dass sie die lebendige Tradition mit ihrer Komplexität und Heterogenität negieren und an ihrer Stelle eine stark ideologische Konzeption der Tradition als ein allumgreifendes Prinzip der kognitiven und sozialen Ordnung aufrechterhalten.“*⁷⁵

Kienzlers Auffassung, *„als fundamentalistisch zu bezeichnen ist nur derjenige, welcher ausschließlich auf das eine setzt: Die Schrift „allein“;[...] – der unbelehrbare Traditionalist [...]“*⁷⁶, wird hier die These entgegengesetzt, dass Fundamentalismus nicht deckungsgleich mit Traditionalismus ist, da er als moderne religiöse Ideologie auf der Grundlage partikularer und hierarchisierter Traditionselemente eine umfassende Sozialordnung entwirft, die gar revolutionäre Umformung bedeuten kann, wohingegen Traditionalisten einen Bestand an existierenden, mitunter sehr heterogenen Traditionen und Autoritätsstrukturen konservieren wollen.⁷⁷ Meist sehen sich die Protagonisten des Fundamentalismus in offener Opposition zum Traditionalismus, da sie sich als von der zeitlosen Quelle der Offenbarung bestimmt verstehen, wohingegen sie die gegenwärtige Gestalt der Traditionen für überkommen und verkrustet halten.⁷⁸ Fundamentalismus sei die Politisierung eines ehemals unpolitischen Traditionalismus, so differenziert Hagemann, womit er eine Umbettung religiöser Überzeugungen in ein politisches Bewusstsein und die Formung einer religiösen Ideologie meint.⁷⁹ Der Charakter des Fundamentalismus ist demzufolge – freilich idealtypisch –

⁷² Giddens, S.58; Traditionen verschwinden damit nicht, wie es die Aufklärung angenommen und beabsichtigt hatte. Vielmehr entwickeln sich unter den Bedingungen von Modernisierungsprozessen neue Strategien, Traditionen auf „nicht-traditionelle“ Weise zu bewahren. Giddens meint damit die Ablösung von Traditionen von dazugehörigen Ritualen und Symbolen, an deren Stelle eine Vermengung mit Wissenschaft, Kommerzialisierung oder die Ausbreitung durch die „Gedächtnis-Industrie“ treten.

⁷³ Vgl. ebd. S.57-60

⁷⁴ Eisenstadt (2000), S.207

⁷⁵ Ebd., S.207

⁷⁶ Kienzler, S.27

⁷⁷ Das von Kienzler angeführte Argument, Fundamentalist sei, wer sich auf die Schrift „allein“ berufe, wird in diesem Abschnitt an anderer Stelle in die Diskussion aufgenommen.

⁷⁸ Vgl. Bielefeldt/Heitmeyer, S.15

⁷⁹ „Politisierung“ bezeichnet nicht eine Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke, um etwa bestimmte Interessen zu verfolgen oder die politische Macht in einem Staat (mit Gewalt) zu übernehmen, als vielmehr die Erhebung religiöser Glaubensinhalte zur absolut bindenden Grundlage der eigenen Gemeinschaftsordnung und Lebensführung. Unter 1.3.5. wird dieser Aspekt in Zusammenhang mit der von Rie-

pisch abstrahiert - im Gegensatz zu dem des Traditionalismus nicht konservierend, sondern innovativ im Umgang mit der Tradition und nicht defensiv, sondern aktiv auf die Umsetzung seiner normativen Ordnungsvorstellung angelegt.⁸⁰ Bruce Lawrence hält diesen Zug für eines der markantesten Merkmale des Fundamentalismus, auch wenn einschränkend bemerkt werden muss, dass die realen Grenzen nicht so scharf und klar sind, wie sie auf abstrakter theoretischer Ebene konstruiert werden.⁸¹ Zusammenfassend, so lässt sich mit Six resümieren, sind Fundamentalisten als „*moderne Protagonisten einer ebenso modern adaptierten Religion*“⁸² zu verstehen, die sinnstiftende Inhalte der religiösen Tradition verabsolutieren und rationalisieren, wodurch sie eine Reduktion der komplexen Realität vornehmen.

Reaktivität

Eng verzahnt mit dem Aspekt der Selektivität ist die reaktive Eigenschaft von Fundamentalismen auf Prozesse und Erscheinungen, die mit „Säkularisierung“, „Moderne“ und „Globalisierung“ nur sehr plakativ und grob benannt sind. Die tatsächliche Form der Reaktion ist nur durch ein komplexes Gefüge mannigfaltiger Ursachen zu erklären, die in einem spezifischen Kontext wirksam werden. Offensichtlich scheint es sich bei Fundamentalismen um Phänomene zu handeln, die angesichts ambivalenter, erodierender Auswirkungen von Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen auf die traditionelle Gesellschaft und tradierte Lebensweisen eine „*exakte Rückkehr*“⁸³ zu den religiösen Wurzeln anstreben. Anstatt der erwarteten, mittels Wissen und technischem Fortschritt beherrschbaren, stabilen Welt ist, wie es der Soziologe Anthony Giddens bildlich umschreibt, eine „*entfesselte Welt*“⁸⁴ aufgetreten, in der die Folgen unseres Handelns nicht vollends kalkulierbar sind. Prozesse der Globalisierung sind komplex und ambivalent. Sie betreffen nicht nur die globale politische Entwicklung, sondern auch den Alltag, die unmittelbaren soziale Strukturen, in denen der Mensch lebt und das Privatleben des Individuums selbst, da sie sich auf Konzeptionen von Sexualität, Ehe und Familie auswirken. Der Aufstieg des Fundamentalismus, so resümiert Giddens, beruht auf einem wahrgenommenen Zerfall von Traditionen, der Prozessen der Globalisierung zugeschrieben wird.⁸⁵ Den Kern der fundamentalistischen Reaktion bildet die Wahrnehmung einer Marginalisierung von Religion, die im Zerfall der Familie, in moralischem Verfall, in Verlust der religiösen Identität aber auch in sozialem Abstieg erfahren wird. Gegen diese aus den Ambivalenzen moderner

sebrodt vorgeschlagenen typologischen Differenzierung fundamentalistischer Bewegungen diskutiert. Je nach Typus kann nämlich die angestrebte Erneuerung der Gesellschaft in der Bildung einer eigenen, abgeschotteten Parallelgemeinschaft erfolgen oder tatsächlich auf eine Umformung der Gesamtgesellschaft zielen.

⁸⁰ Vgl. Hagemann, S.20

⁸¹ Lawrence, S.56 ff.

⁸² Six (2008), S.23

⁸³ Riesebrodt (2005), S.18

⁸⁴ Giddens, S.12-14, original: „*runaway world*“

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 12-14

Entwicklungen rührenden Krisenerfahrungen erhebt sich die fundamentalistische Gesellschaftskritik mit Entwürfen alternativer Deutungs- und Gesellschaftssysteme.⁸⁶ Ein weiterer wichtiger Aspekt der Reaktivität ist die Abgrenzung des Fundamentalismus gegen andere Gruppen, insbesondere gegen ein „modernistisches Milieu“, das sich ebenso wie das fundamentalistische Milieu in Auseinandersetzung mit Modernisierungs- und Globalisierungsprozessen formiert. Im Kontext des Kolonialismus und des Neo-Kolonialismus der Gegenwart kommt hinzu, dass in den ehemaligen Kolonialländern die Wahrnehmung von Moderne als „Verwestlichung“ dominiert, was ebenfalls eine selektive und reaktive Ablehnung bestimmter als „westliche Importe“ bewerteter Lebensformen und Denkweisen begründet. Fundamentalismus ist in dem Sinne *„eine direkte Reaktion auf die Moderne und in der Moderne“*⁸⁷, da er sich angesichts der historischen Erfahrung von Kolonialismus und Postkolonialismus selbst als radikale Alternative zum postkolonialen Staat und zur westlichen Moderne sieht, deren gesellschaftliche Konsequenzen er zu bekämpfen sucht.⁸⁸ Andererseits bietet er seinen Anhängern autochthone Lösungen für durch neue Lebensumstände entstandene moderne Probleme an. Auch in ihrer Reaktivität bleiben Fundamentalismen damit von modernen Prämissen bestimmt.

Dualismus und moralischer Manichäismus

Gesellschaftskritik, wie sie im oberen Abschnitt kurz angesprochen wurde, stellt ein konstituierendes Merkmal fundamentalistischer Ideologien dar. Sie ist eng verwoben mit ihrem Geschichts- und Gegenwartsbild. Die Gegenwart wird als moralischer und spiritueller Degenerationsprozess und Krise gedeutet, was nicht selten mit der Annahme einer beabsichtigten Unterminierung von Gesellschaft und Moral einhergeht: Die Korruption dringt von außen in die eigene Gemeinschaft ein und wird durch einheimische Agenten verbreitet. Durch dieses verschwörungstheoretische Gedankenkonstrukt erhält die fundamentalistische Gesellschaftskritik eine innenpolitische Ausrichtung.⁸⁹ Negativ bestimmt wird die Identität der Gemeinschaft daher meist über Abgrenzungen gegenüber „inneren Gegnern“: Befürworter säkularer Politik und Staatsführung, d.h. *„politische Agenten des Wandels“*⁹⁰, ebenso neue ökonomische und intellektuelle Eliten sowie Minderheiten, die allesamt Repräsentanten des modernistischen Milieus sind und in wirtschaftlicher wie kultu-

⁸⁶ Vgl. Riesebrodt (2000), S.86-93

⁸⁷ Six (2002), S.3

⁸⁸ Damit soll Fundamentalismus in postkolonialen Staaten keinesfalls als Reaktion auf die koloniale Erfahrung allein erklärt werden. Im dritten Kapitel wird an den Ausführungen zu Ägypten vielmehr die Argumentationslinie verfolgt, dass die Kolonialzeit zwar einen bestimmenden Einfluss auf die Entwicklung des islamischen Fundamentalismus ausgeübt hat, er sich aber nicht ausschließlich als antikoloniale Protestbewegung formierte, sondern vor allem Forderungen nach innergesellschaftlichen Reformen erhob.

⁸⁹ Vgl. Riesebrodt (2000), S.87

⁹⁰ Ebd., S.87

reller Hinsicht aus dem soziostrukturellen Wandel profitieren.⁹¹ Im Zuge einer „*heilsge-
schichtliche Dramatisierung der Moderne*“⁹² werden soziale, politische und kulturelle Prob-
leme und Konflikte der Gegenwart als Folge eines Abfalls vom Glauben mit Hilfe dualisti-
scher und manichäischer Deutungsmuster interpretiert.⁹³ Aus einem solchen Deutungs-
schema heraus kann das Heil nur in der „Rückkehr“ in eine idealisierte Vergangenheit
liegen, was in einem schroffen Gegensatz zum anthropozentrischen Weltbild steht, das
auf die Zukunft gerichtet, materiellen Fortschritt und Wohlstand durch zunehmende
menschliche Autonomie erwartet.

Messianismus/ Heilserwartung

Eine eschatologische Endzeiterwartung, die mit dem Geschichtsbild fundamentalistischer
Ideologien korrespondiert, ist ein weiteres häufig feststellbares Charakteristikum, das sich
meist in millenaristischen und messianischen Modellen ausdrückt, ob in Form einer Erlö-
sung durch einen machtvollen messianischen Heilsbringer oder durch Entrückung als
Befreiung von leidvollem Warten: „*History has a miraculous culmination. The good will
triumph over evil, immortality over mortality.*“⁹⁴ Das Versprechen der Errettung und des
endzeitlichen Sieges stellt für den Fundamentalisten einen bedeutsamen Glaubensinhalt
dar. Die Art und Weise der Zeitdeutung legitimiert die Handlungsmuster, deren extreme
Pole Quietismus und Weltflucht auf der einen und militanter Aktivismus auf der anderen
Seite bilden.⁹⁵

Absolutismus von Schrift und Tradition

Literalismus und Unfehlbarkeit der Schrift werden zunächst mit dem christlichen Funda-
mentalismus assoziiert, der die Bibel wortwörtlich lesen und deuten will. Doch kann auch
dieses Charakteristikum als typisch für weitere Fundamentalismen gelten, wenn nicht die
Existenz einer heiligen Schrift an sich als konstituierende Grundlage verstanden wird,
sondern vielmehr eine allen fundamentalistischen Bewegungen gemeinsame Heran-
gehensweise an religiöse Quellen. Ein Text oder eine Tradition können dann absolutis-
tisch festgeschrieben und jegliche alternative Deutung oder gar historisch-kritische Aus-

⁹¹ Aufschlussreich ist eine Untersuchung von Feinbildern der fundamentalistischen Ideologie. Ein Großteil der
Studien kommt zum Ergebnis, dass in erster Linie Gruppen innerhalb der eigenen Gesellschaft Angriffsfläche
für Kritik bilden und für Krisen verantwortlich gemacht werden. So bilden säkulare oder „assimilierte“ Juden
das Feindbild fundamentalistischer Juden; muslimische Fundamentalisten agitieren gegen „ungläubige“ Mus-
lime

⁹² Riesebrodt (2000), S.89

⁹³ Vgl. Hagemann, S.26

⁹⁴ Appleby, Sivan, Almond (Chap. 16), S.407

⁹⁵ Vgl. Grünschloß, S.12

legung als nicht authentisch zurückgewiesen werden. Auf diese Weise schafft die fundamentalistische Ideologie nicht mehr hinterfragbare Wahrheiten, die sie mit einem Reflexionsverbot belegt. Dieser Charakterzug kann als ideologische „Abschließung“ umschrieben werden.⁹⁶

Gemeinschaft der Erwählten

Fundamentalismen betonen die Identität einer exklusiven „Gemeinschaft der Gläubigen“ oder „Gemeinschaft der Erwählten“, die in Religion als Kernstück dieser Identität gründet und gegen die moderne Zentrierung auf das Individuum gerichtet ist.⁹⁷ Sie formulieren ihr kollektives Identitätsnarrativ auf der Grundlage eines dualistischen Weltbildes gegen die „Ungläubigen“, was eine latente moralische Minderwertigkeit der „anderen“ einschließt. Hierin offenbart sich eine Vorstellung kulturell-religiöser Homogenität, die zum Wohle des Kollektivs die Interessen des Individuums negiert und eine neue Form der Vergemeinschaftung darstellt.

Abschließung

Eng mit der Konstruierung einer „Gemeinschaft von Erwählten“ ist eine scharfe Distanzierung zur Umwelt verbunden, die sich rhetorisch in Gegensätzen wie „Sünder“ und „Gerettete“, „Ungläubige“ und „Gläubige“, „heilig“ und „satanisch“ ausdrückt. Die Grenzziehung kann sowohl räumlich wie auch symbolisch sein. Die räumliche Grenzziehung zeigt sich beispielsweise in der Konzentration auf bestimmte Wohnviertel und der Ausbildung einer eigenen Infrastruktur. Die symbolische Trennung wird mittels Kleidung, Sprache oder Rituale vollzogen.

Autoritäts- und Organisationsstrukturen

Appleby, Sivan und Almond analysieren das Prinzip charismatischer Führerschaft als typische Organisationsform. Der charismatischen Autoritätsperson werden tiefe Kenntnisse von Schrift und Tradition, außergewöhnliche Fähigkeiten und ein besonderer Zugang zur Gottheit zugesprochen. Distanz zwischen ihr und den übrigen Anhängern wird über Kleidung, Körpersprache und Rituale hergestellt. Nach der Beurteilung der Autoren stehen diese Autoritätsstrukturen in einem Spannungsverhältnis zum Prinzip der frei und bewusst gewählten Mitgliedschaft sowie Gleichheit aller Mitglieder und lassen wenig Raum für „loyale Opposition“⁹⁸, weshalb fundamentalistische Gruppierungen zu Instabilität und Fragmentierung neigen.

⁹⁶ Six (2005), S.8

⁹⁷ Vgl. Elsenstadt (2000), S.197

⁹⁸ Appleby, Sivan, Almond (Chap. 16), S.408

Patriarchalismus und gesetzesethischer Rigorismus

Der gesellschaftlichen Differenzierung setzen Fundamentalismen eine göttliche Ordnung entgegen, deren Kern die Idealisierung patriarchalischer Autorität und in Zusammenhang damit der Geschlechterdualismus als gottgewollte Norm ist. Für Fundamentalisten „*ist die patriarchalische Gesellschaftsform der Wille Gottes, dem es uneingeschränkt zu folgen gilt.*“⁹⁹ Dieser Glaube an die Souveränität Gottes negiert das demokratische Kernprinzip der Souveränität des Volkes, worin sich der antipluralistische und antidemokratische Charakter der fundamentalistischen Ideologie widerspiegelt. Daher stehen Fundamentalismen in einem Spannungsverhältnis zu säkularen Entwürfen einer Sozialordnung und teilen bestimmte Werte insbesondere hinsichtlich Sexual- und Sozialmoral: Während sie die Familie als „*heilige Institution*“¹⁰⁰ hochhalten, verdammen sie „*Prostitution, Homosexualität, Abtreibung und die Abkehr vom Wort Gottes*“¹⁰¹ als Negierung göttlicher Ordnungsprinzipien. Ein Fundamentalist könne niemals ein echter Demokrat sein, folgert Riesebrodt aus diesem Grund.¹⁰² Auch wenn sich fundamentalistische Bewegungen in das politische System eines Staates integrieren und dadurch möglicherweise deradikalisieren¹⁰³, bleiben demokratische Handlungsstrategien letztlich nur ein Mittel zum Zweck.

Die Legitimität und Authentizität der wortwörtlich anzuwendenden religiösen Ordnungsprinzipien leiten fundamentalistische Ideologien aus einer unmittelbaren göttlichen Offenbarungsquelle ab. Riesebrodt bezeichnet diesen Rückbezug auf eine absolute, allein- und immergültige Interpretation von autoritativer Tradition oder Schrift als „*mythischen Regress*“¹⁰⁴, den ein gesetzesethischer Rigorismus kennzeichnet. Die Ordnungsprinzipien bestimmen die Lebensführung der einzelnen Mitglieder einer fundamentalistischen Gemeinde, wodurch sie die kollektive, partikularistische Identität in Abgrenzung zu anderen festigen. Die gemeinsamen Grundzüge der Lebensführung bestehen in der Ablehnung der modernen Konsum- und Freizeitkultur als hedonistisch und materialistisch. Damit einher geht die Errichtung eigener Institutionen sowohl für die Gestaltung von Freizeit, wie auch Bildungseinrichtungen, Einkaufsmöglichkeiten, karitative Organisationen, politische

⁹⁹ Bauer, S.10 f.

¹⁰⁰ Riesebrodt (2000), S.88

¹⁰¹ Bauer, S. 11; vgl. Eisenstadt (2000), S.197 f.: Eisenstadt bescheinigt Fundamentalisten keine oder nur sehr geringe „*Ambiguitätstoleranz*“ auf persönlicher wie auch kollektiver Ebene

¹⁰² Vgl. Riesebrodt (2000), S.89

¹⁰³ Eine in der Forschungsliteratur kontrovers diskutierte Frage ist die nach den politischen Maßnahmen, die eine Regierung gegenüber Fundamentalisten ergreifen soll. Die Annahme, dass die Einbindung in ein politisches System zur Deradikalisierung einer fundamentalistischen Gruppe führen kann, findet ebenso Zustimmung wie sie auch verneint wird. Befürworter verweisen auf eine Abmilderung der Ideologie aufgrund der Anpassung an die Regeln des Systems, Gegner deuten demgegenüber auf das Dilemma hin, das sich aus einer solchen Maßnahme ergeben kann, wenn die fundamentalistische Gruppe auf dem Weg zur Machtübernahme einen „Gang durch die Institutionen“ lediglich als Mittel zum Zweck betrachtet. Im dritten und vierten Kapitel wird dieser Gedankengang eingehend reflektiert.

¹⁰⁴ Riesebrodt (2000), S.53

Gruppen und wirtschaftliche Verbände. Ein weiterer und der wohl bedeutsamste gemeinsame Grundzug fundamentalistischer Lebensführung ist die alleinige Anerkennung patriarchalischer Autoritätsstrukturen, aus denen sich das Rollenverständnis von Mann und Frau ableitet. Beiden werden gottgewollte Funktionen und Rollen zugewiesen, die damit grundsätzlich und unabänderlich sind: Der Mann als Erzeuger, Ernährer und Beschützer der Familie, die Frau als Mutter, Erzieherin und Bewahrerin der Familie. Doch zeigt sich interessanterweise gerade in diesem zentralen ideologischen Eckpfeiler eine ambivalente Einstellung im fundamentalistischen Denken, wie Riesebrodt überzeugend herausgearbeitet hat: Die Frau wird als Hüterin der Moral und der Familie wertgeschätzt, zugleich ist sie aber auch potentielle Verführerin und Verderberin, deren „*satanische Macht*“¹⁰⁵ durch Sanktionierung sexueller Kontakte zwischen den Geschlechtern, Geschlechtertrennung und Kontrolle des weiblichen Körpers gebrochen werden soll. Die Mobilisierung von Frauen im Fundamentalismus erscheint aus dieser Perspektive paradox. Zwar sind sie nach fundamentalistischer Überzeugung aufgrund göttlicher Bestimmungen auf ihre häusliche Rolle festgeschrieben, doch bringt die politische Mobilisierung sie in die Öffentlichkeit und damit eigentlich in die Sphäre des Mannes. Das Erfordernis der politischen Mobilisierung der Frau korrespondiert nach der Erklärung Riesebrodts mit der Notwendigkeit, das fundamentalistische Frauenideal als Alternative öffentlich zu propagieren und im selben Zug dem Vorwurf der patriarchalischen Unterdrückung seitens der Modernisten zu begegnen.¹⁰⁶ Daran schließt sich unmittelbar die Frage an, welche Konsequenzen das öffentliche Engagement der Frau für ihr eigenes und für das Rollenverständnis der Gemeinschaft haben kann. Riesebrodt hält drei idealtypische Ergebnisse für möglich. Es könnte in Abhängigkeit von den Faktoren Bildung, Einbindung in das außerhäusliche Berufsleben und Art der Mobilisierung a) bei einer strikten Unterordnung der Frau bleiben, b) zu einem Modell des moderaten Patriarchalismus kommen, in dem Partnerschaft vor Autorität rangiert oder c) sich eine weibliche Führungselite herausbilden, die nicht mehr in die ursprüngliche Rolle zurückkehren möchte und sich auf diesem Wege gewissermaßen emanzipiert.¹⁰⁷ Die Geschlechterbeziehungen und -rollen sind, so zeigen diese Hypothesen, trotz ihrer ideologischen Festschreibung Gegenstand einer Aushandlung, was wiederum von der Dynamik fundamentalistischer Bewegungen zeugt.

Politischer Aktivismus und Gewalt

Die akademische Kritik an Samuel Huntingtons Prognose eines „clash of civilizations“ und am ihr zugrunde liegenden organischen Kultur- und Religionsbegriff hat hinreichend gezeigt, dass Gewalt nicht „Wesensmerkmal“ von Religion ist. Gewalt oder Gewaltbereit-

¹⁰⁵ Riesebrodt (2000), S.123

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S.126

¹⁰⁷ Vgl ebd., S.132 f.

schaft sind trotz aller Exklusivitätsansprüche und mitunter aggressiven Abgrenzungsrhetoriken auch nicht inhärente Eigenschaften des Fundamentalismus. Die Verbindung von Religion und Politik, so argumentieren Bielefeldt und Heitmeyer, sei nicht per se problematisch – die Demokratie räume den Religionen einen privaten wie öffentlichen Ort ein – solange Religionsgemeinschaften Prinzipien der allgemeinen politischen Kultur, z.B. Menschenrechte, teilen. Problematisch sei erst, wenn eine Religion diese diskursive Ebene des Konsenses verlasse und *unmittelbar* alle Lebensbereiche nach religiösen Geboten zu formen suche. „*Der Modus der Unmittelbarkeit*“ zwischen Politik und Religion sei die eigentliche Problematik.¹⁰⁸ Nun ist aber der totalitäre Anspruch auf Durchdringung aller Lebensbereiche und Schaffung einer homogenen Gemeinschaft konstitutiv für alle Fundamentalismen, wie oben argumentiert wurde.¹⁰⁹ Hagemann nimmt in Bezug auf diesen Anspruch eine wichtige Differenzierung vor: Die ideologische Dimension sei von den pragmatischen Strategien der Durchsetzung zu trennen, die eine fundamentalistische Bewegung zu ergreifen bereit ist.¹¹⁰ Greift sie zu totalitären Mitteln wie Gewalt, Unterdrückung und absolute Herrschaft, kann von einer totalitaristischen Form des Fundamentalismus gesprochen werden. In vielen Fällen überwiegen jedoch pragmatische Überlegungen. Wie sich eine Bewegung oder Gruppierung hinsichtlich dieser Frage positioniert, ist bedingt durch ihre ideologische Vorstellung von der eigenen Rolle im göttlichen Heilsplan, gleichermaßen durch ihre Einschätzung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Lage und nicht zuletzt durch die Reaktionen der Umwelt, die zu Radikalisierung oder Deradikalisierung führen können. Als aufschlussreich erweisen sich in diesem Zusammenhang die vier „*patterns*“ des fundamentalistischen Weltbezugs, die zumindest die tendenziellen Handlungsmuster umreißen:¹¹¹ 1) Die „*world conqueror*“-Haltung zielt auf einen Machtwechsel in der Gesellschaft, für den die gewaltsame Eliminierung des Feindes in Kauf genommen wird. Pragmatismus und Kompromissbereitschaft bestimmen allerdings in der Mehrheit der Fälle die realen Handlungen. 2) „*world transformer*“ ist der Versuch, auf Institutionen, Strukturen, Gesetze und Praktiken Einfluss zu nehmen, um den „Kulturkampf“ zwischen dem eigenen Lager und den „Säkularen“ für sich zu entscheiden. 3) Die Haltung der „*world creator*“ beruht auf einer starken Distanzierung und Errichtung einer abgeschotteten Enklave, deren Mitglieder über Missionierung rekrutiert werden. 4) „*world renouncer*“ konzentriert sich mehr auf die innere spirituelle Dimension denn auf die Außenwelt. Statt eine Gegengesellschaft zu schaffen, erfolgt der Rückzug in das private, häusliche Leben. Lediglich das erste der vier typologischen Muster zeichnet tendenzielle Gewaltbereitschaft oder tatsächliche Anwendung physischer Gewalt aus. Kippenberg schlägt vor, zur Untersuchung religiös motivierter Gewalt auf soziologi-

¹⁰⁸ Vgl. Bielefeldt/Heitmeyer, S.13 f.

¹⁰⁹ Vgl. Büttner, S.208

¹¹⁰ Vgl. Hagemann, S.28

¹¹¹ Appley, Scott, Almond (Chap.17), S.425-429

sche Konzepte der Handlungstheorie zurückzugreifen und diese gemeinsam mit einer Betrachtung religionsgeschichtlicher Bilder und Motive zu verknüpfen.¹¹² Grundlegend ist dafür die Annahme, die Hartmut Esser formuliert hat: Eine unmittelbare Korrelation zwischen Einstellung und Handeln eines Menschen sieht er nicht gegeben. Erst ein „*Akt der Definition der Situation*“ der dem Handeln vorgeschaltet wird, bestimmt, in welcher Weise Einstellungen in Abhängigkeit äußerer Bedingungen aktiviert werden.¹¹³ Gewalthandlungen müssen zudem von der Gemeinschaft legitimiert werden. Kann die Gemeinschaft sich nicht auf einen Konsens über die Anwendung von Gewalt einigen, so kommt es zu Spaltungen, wie im dritten und vierten Kapitel anhand der Geschichte des Fundamentalismus in Ägypten und Israel illustriert wird.

1.3.3 Trägerschaft und Mobilisierungsursachen

Die Mobilisierung von fundamentalistischen Bewegungen wirkt in einem Geflecht endogener ideologischer Komponenten und exogener Ursachen gesellschaftlicher, wirtschaftlicher, ökonomischer und kultureller Natur. Grundlegend scheint die kollektive Wahrnehmung und Erfahrung gesellschaftlicher Krisen, für deren Bewältigung fundamentalistische Deutungsmuster plausibel erscheinen. Die Krisenwahrnehmung selbst kann wiederum verschiedene, milieuspezifische Ursachen haben. Häufig handelt sich um die Erfahrung von Marginalisierung in wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Hinsicht, weshalb Fundamentalismus nicht lediglich eine Protestbewegung von „Globalisierungsverlierern“ darstellt, sondern von klassenheterogenen Kulturmilieus getragen wird, deren Mitglieder kollektiv auf die Erfahrung mangelnder sozialer Integration reagieren, worüber sich ihre gemeinsame Identität konstituiert. Wesentliches Kennzeichen von Kulturmilieus ist die Definition der Gruppenidentität über außerökonomische Referenzrahmen wie Nation, Sprache und Religion. Wie Riesebrodt überzeugend darstellt, erfolgt im Falle fundamentalistischer Bewegungen die Formation von Milieus auf der Grundlage von moralischen Idealen und Heilserwartungen, die über gegensätzliche Klasseninteressen hinweg Personen und Bevölkerungsschichten verschiedener sozioökonomischer Hintergründe integrieren können. Drei Klassenformationen hebt er als konstitutiv für die Bildung fundamentalistischer Milieus heraus: Die „marginalisierte Mitte“, die „proletarisierten Intellektuellen“ und die städtischen Unterschichten. Unter „marginalisierter Mitte“ versteht Riesebrodt die klassenheterogene, traditionalistisch geprägte Mittelschicht, die auf patriarchalischer Struktur beruht. Sie interpretiert ihren ökonomischen, sozialen und kulturellen Statusverlust in religiös-heilsgeschichtlichen Dimensionen. Durch Abschottung gegen die feindliche Welt schafft sie sich kognitive und emotionale Zuversicht, jedoch vollzieht sie aufgrund ökonomischer

¹¹² Vgl. Kippenberg (2002) und die in diesem Jahr erschienene Studie *Gewalt als Gottesdienst*

¹¹³ Vgl. Kippenberg (2002), S.36-39 und Kippenberg (2008), S. 24-27

und sozialer Interessen selten einen totalen Bruch mit der sie umgebenden Gesellschaft. Das Protestpotential „proletarisierter Intellektueller“ gründet in enttäuschten Aufstiegserwartungen und im Scheitern säkularer Ideologien zur Krisenbewältigung. Im Zuge dessen wendet sich diese Trägergruppe der Religion zu, die sie zu einer revolutionären Ideologie umformt. Wie die „marginalisierte Mitte“ stellt auch sie patriarchalische Sexualmoral und Geschlechterbeziehungen in den Mittelpunkt ihrer Gesellschaftskritik. Sie übernimmt als Bildungselite innerhalb fundamentalistischer Bewegungen die Funktionen der Agitation und Propaganda. Die fundamentalistische Ideologie bedarf außerdem einer Massenbasis, die sie in der urbanen Unterschicht findet. Ökonomische Deprivationserfahrungen spielen hier eine wichtige Rolle, weshalb fundamentalistische Bewegungen mit Erfolg auf den Aufbau sozialer Infrastruktur als Konkurrenz zum staatlichen Sozialnetz setzen. Die soziale Zusammensetzung der Trägerschaft fundamentalistischer Bewegungen wandelt sich in Abhängigkeit struktureller Bedingungen und spezifischer Erfahrungen generationsspezifisch, während die Ideologie selbst relativ unverändert bleiben kann.¹¹⁴

Riesebrodts Theorie der klassenheterogenen Kulturmilieus negiert die Rolle klassenspezifischer Erfahrungen nicht, sondern bietet Erklärungsansätze, die die mannigfaltigen Bedeutungsgehalte fundamentalistischer Ideologien für Menschen heterogener sozioökonomischer, demographischer und kultureller Herkunft hervorheben.¹¹⁵ Sie es die Suche nach Orientierung und Hoffnung, die materiellen wie immateriellen Unsicherheiten sozial und wirtschaftlich benachteiligter Bevölkerungsschichten, der Kampf um kulturelle Hegemonie oder die politische Forderung nach Selbstbestimmung: Die fundamentalistische Religion bietet Raum für die Artikulation von Frustrationen, Protest und Forderungen verschiedenster Herkunft, indem sie komplexe Zusammenhänge ideologisch überzeugend auf einfache Deutungen reduziert, und zusätzlich über Kultus und Ritus unmittelbar erfahrbar macht.¹¹⁶

¹¹⁴ Vgl. Riesebrodt (2000), S.73-86

¹¹⁵ Vgl. Riesebrodt (1998), S.28 ff.

¹¹⁶ Vgl. Gabriel, S.10-12

II. Theoretische Überlegungen zur Filmanalyse

Nachdem nun relativ ausführlich auf die theoretische Konzeption des Fundamentalismus eingegangen wurde, sollen vor der Betrachtung der beiden Filme zunächst die Grundbegriffe und theoretischen Ansätze thematisiert werden, die den Ausgangspunkt und die Perspektive für die Filmanalyse bilden. „Film“ wird in dieser Arbeit als Medium der Kommunikation begriffen, das sich an ein Publikum richtet und erst im kommunikativen Prozess als kulturell produzierter „Text“ entsteht. Hier klingen bereits Begriffe und Konzeptionen aus den Cultural Studies an.¹¹⁷ Diese lassen sich nicht als *eine* Disziplin oder Schule abgrenzen, sondern treffender als „*inter- oder transdisziplinäres Projekt*“¹¹⁸ beschreiben. Die Paradigma und Grundpositionen des kulturtheoretischen Projekts *Cultural Studies* ergeben sich aus ihrem Selbstverständnis als „(Set) *diskursiver Formation(en)*“¹¹⁹, die sich nicht losgelöst vom kontextuellen Zusammenhang, in dem sie (ent)stehen, definieren lassen. Gleiches gilt für die Gegenstände und Theorien der Cultural Studies. Andreas Hepp fasst in Anlehnung an den amerikanischen Kulturwissenschaftler Lawrence Grossberg ihre Grundhaltungen in fünf Schlagwörtern zusammen: *radikaler Kontextualismus*, *Theorieverständnis*, *interventionistischer Charakter*, *interdisziplinäre Orientierung* und *Selbstreflexion*.¹²⁰ Das Zusammenspiel dieser fünf Grundhaltungen macht den spezifischen Charakter der Cultural Studies aus. *Radikaler Kontextualismus* bezeichnet die wesentliche Auffassung, dass ein Forscher ein kulturelles Produkt nicht außerhalb seines soziokulturellen Entstehungskontextes fassen und beschreiben kann. Aus der Fokussierung auf verschiedene gesellschaftliche Kräfte und Interessen, die an der Entstehung kultureller Produkte und Praktiken beteiligt sind, ergibt sich das Verständnis von wissenschaftlicher *Theorie* als zwar notwendig für den Zugang zum Forschungsgegenstand, aber selbst gleichermaßen kontextuell eingebunden und kulturell geformt. *Interventionistisch* meint die Motivation der Cultural Studies, mit ihren Erkenntnissen Lösungsmöglichkeiten für gesellschaftliche Probleme und Konflikte aufzuzeigen und Veränderung anzustreben. John Fiske, der neben Stuart Hall zu den herausragenden Namen der britischen Cultural Studies zählt, sieht ihr „politisches“ Anliegen darin, die Handlungsfähigkeit marginalisierter Gruppen zu stärken, in den Worten Rainer Winters also „*emanzipatorisches*“¹²¹ Wissen hervorzubringen.¹²² Die *inter- und transdisziplinäre* Ausrichtung der Cultural Studies resultiert aus ihrem Gegenstand, nämlich Kultur - verstanden als Feld gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Nicht ein festgelegtes Set von Theorien und Methoden ist charakteristisches

¹¹⁷ Im Sinne der an der Semiotik orientierten Cultural Studies wird mit „Text“ in dieser Arbeit jede Form kommunikativer Produkte bezeichnet, demnach also auch sprachliche und audiovisuelle Medienprodukte.

¹¹⁸ Vgl. Hepp (2004), S.15

¹¹⁹ Vgl. Hepp (2004), S.16

¹²⁰ Vgl. ebd., S.16-20

¹²¹ Winter (2001), S.8

¹²² Vgl. Winter (2001), S.8 f. und S.13 f.

Merkmal der Cultural Studies, sondern eine spezifische Sichtweise, die kulturelle Fragen als politische Fragen begreift, mit dem Argument, dass „im Bereich der Kultur [...] Machtverhältnisse etabliert, legitimiert, aber auch in Frage gestellt“¹²³ werden. Selbstreflexion schließlich ist insofern ein Spezifikum der Cultural Studies, als dass ihre Vertreter das Bewusstsein der eigenen kulturellen Prägung und Positionalität explizit in die Forschungspraxis und ihre schriftlichen Studien einbeziehen wollen.¹²⁴ Im Sinne einer kritischen Wissenschaft sind die Cultural Studies sich „ihrer eigenen Beobachterposition, ihren Zielen, aber auch ihren Möglichkeiten sowie Beschränkungen bewusst“.¹²⁵

Das Gegenstandsfeld der Cultural Studies bildet, wie ihre Bezeichnung bereits sagt, Kultur. Dies ist zunächst ein weiter Begriff, der innerhalb akademischer Disziplinen unterschiedlich definiert und gebraucht wird. So operieren denn auch die Vertreter der Cultural Studies nicht alle mit einem identischen Kulturbegriff, doch lässt sich ihre gemeinsame Stoßrichtung im Verständnis von Kultur als „konfliktärem Feld“ ausmachen.¹²⁶ Kultur wird also nicht als stabile Ordnung verstanden, sondern als ein von Konflikten und Fragmentierungen geprägtes Gebiet. Ein so gedachter Kulturbegriff argumentiert gegen die Auffassung einer homogenen „Nationalkultur“, die in einem Nationalstaat lokalisiert sei. Vielmehr deutet er „Nationalkultur“ selbst als hegemoniales Konzept, dass kulturelle Differenzen zu glätten versucht, in dem es beispielsweise Strategien der Exklusion anwendet. Demgegenüber gehen die Cultural Studies davon aus, dass sich jede Gesellschaft in zahlreiche (Sub)Kulturen aufgliedert, die sich entlang von Trennlinien und Kategorien wie Alter, Geschlecht, Klasse, sexuelle Orientierung und Ethnizität differenzieren.¹²⁷

Unter Vertretern der Cultural Studies hat, wie Hepp argumentiert, eine Reorientierung von einem anthropologischen hin zu einem semiotischen Kulturbegriff stattgefunden, der Kultur als „Bedeutungssystem“ fasst.¹²⁸ Zentrale These einer Konzeption von Kultur als Bedeutungssystem ist, dass der Mensch aufgrund seiner unzulänglichen instinktiven Ausstattung ohne Symbole und deren soziale Vermittlung über Sprache und Kommunikation nicht zu existieren vermag.¹²⁹ Kommunikation wird demnach als „komplexer symbolischer Prozess“¹³⁰ konzipiert, durch den sich der Mensch seine soziale Welt erschafft. Symbole dienen in diesem komplexen Prozess der Bezeichnung von Realität und zugleich ihrer Erzeugung.¹³¹ Daraus resultiert ein interdependentes Verhältnis von Kultur und Kommunikation, da Kommunikation auf kulturell eingebundene Symbole zurückgreift, die Bedeu-

¹²³ Hepp/ Winter (2006), S.10

¹²⁴ Vgl. Winter (2006), S.81

¹²⁵ Vgl. Winter (2001), S.10

¹²⁶ Vgl. Hepp (2004), S.42

¹²⁷ Vgl.ebd., S.43

¹²⁸ Vgl. Hepp (2004), S.38-42

¹²⁹ Vgl. Krotz, S.128 f.

¹³⁰ Ebd., S.129

¹³¹ Krotz bezeichnet diese beiden untrennbaren Funktionen von Symbolen als „of reality“ und „for reality“, vgl. ebd., S.129

tung von Symbolen sich aber wiederum in der sozialen Interaktion konstituiert: „Ohne Rückgriff auf kulturelles Wissen wäre Kommunikation nicht möglich, und ohne Kommunikation könnte Sprache weder existieren noch sich entwickeln.“¹³² Diese kurz umrissene kulturwissenschaftliche Konzeption von Kommunikation grenzt sich ab von ihrem bloßen Verständnis als Übertragung von Signalen und Austausch von Informationen.

In eben dieser Abgrenzung hat der britische Soziologe Stuart Hall ein für die Cultural Studies richtungsweisendes Modell von Kommunikation ausgearbeitet, das zwar umfassender Kritik unterzogen wurde, jedoch einen wesentlichen Paradigmenwechsel in der kulturwissenschaftlichen Untersuchung von Medien herbeigeführt hat.¹³³ Gemeint ist das Hallsche Modell des *Encoding/ Decoding*, das gegen das *Stimulus-Response-Modell* sowie den *Uses-and-Gratification-Approach* gerichtet ist. Ersteres lehnt Hall aufgrund seiner vereinfachenden Annahme einer direkten Wirkung von Medien auf Rezipienten ab. Letzteres scheint ihm dagegen zu vernachlässigen, dass Medien Einflüsse auf Rezipienten ausüben.¹³⁴ Sein Modell geht von der grundsätzlichen kontextuellen Eingebundenheit eines Medientextes aus: Sowohl Prozesse der Kodierung (*Encoding*) als auch der sinnhaften Rezeption und Aneignung (*Decoding*) sind bestimmt durch spezifische soziale und kulturelle Wissensbestände von Produzenten und Rezipienten, durch ökonomische und technische Bedingungen der Produktion und durch die Spezifika der genutzten Medien. Ein „Text“ entsteht erst im Spannungsverhältnis von Kodierung und Dekodierung. Stuart Hall vertritt die Theorie, dass der Medientext Bedeutungs- und Sinnstrukturen birgt, durch die im Kodierungsprozess „eine spezifische Leseweise mitgegeben [wird], ein Verweis, wie und in Bezug auf welche gesellschaftlichen Diskurse ein ‚idealer Leser‘ die Botschaft zu lesen hat“¹³⁵. Dieser Ansatz eines *preferred reading* schließt abweichende und subversive Lesarten nicht aus, da er von der grundsätzlich polysemen Struktur eines Textes ausgeht, doch stehen abweichende Deutungen, wie Borstnar, Pabst und Wulff darlegen, „immer in Abhängigkeit von ideologisch dominanten Lesarten.“¹³⁶ Hall konzeptionalisiert aufgrund der Annahme, dass Polysemie nicht Gleichrangigkeit aller Bedeutungszuweisungen bedeutet, drei idealtypische Positionen, die bei der Rezeption eingenommen werden können: die hegemoniale (oder favorisierte) Position, die ausgehandelte Position und die oppositionelle Position. Die Lesart eines Medientextes kann sich demnach innerhalb des dominanten kulturellen Codes bewegen, ihn ablehnen oder aber eine Mischung aus Adaption und Ablehnung darstellen.¹³⁷

¹³² Ebd., S.129

¹³³ Vgl. Hepp (2004), S.116-118

¹³⁴ Vgl. ebd., S.110 f.

¹³⁵ Krotz, S.130

¹³⁶ Borstnar, Pabst, Wulff, S.19

¹³⁷ Vgl. Hall, S.136-138

Ausgehend von Halls Modell hat John Fiske auf die Macht des Rezipienten gegenüber der herrschenden Ideologie hingewiesen, der durch seine Mediennutzung eine Form des Widerstands üben kann.¹³⁸ Darauf lässt sich nicht nur aus heterogenen Publikumsreaktionen auf dasselbe Medienprodukt schließen, sondern aus dem Text selbst, indem ein „*Nachweis [seiner] Brüche und Exzesse*“ erbracht wird, die „*polyseme Lesarten*“ ermöglichen.¹³⁹ Fiskes Position stellt eine Erweiterung der Hallschen Annahme einer *favorisierten Lesart* dar, da sie dem Rezipienten aufgrund der potentiellen Mehrdeutigkeit eines Textes, d.h. der Uneindeutigkeit und Vielfalt sprachlicher, auditiver und visueller Zeichen, größeren Deutungsspielraum einräumt. Fiske spricht von der strukturellen „Offenheit“ eines Textes und setzt Polysemie als notwendige Bedingung voraus, will ein Medienprodukt populär sein.¹⁴⁰ Populär ist es, wenn es ihm gelingt, für Rezipientengruppen verschiedener gesellschaftlicher Subkulturen anschlussfähig zu sein, ihnen also eine interessen- und identitätsgeleitete Einbindung in ihren Alltag und ihre soziale Lebenswelt zu ermöglichen. Der Rezipient wird in Fiskes begrifflicher Prägung als „aktiver Leser“ konzipiert, der eigene Interpretationsweisen an ein Medienprodukt heranträgt.¹⁴¹ Diese verweisen wiederum auf gesellschaftlich geformte Praktiken. „*Im Spannungsverhältnis dieser beiden deuthsprägenden Ebenen*“, so fasst Friedrich Krotz zusammen, „*entsteht der subjektiv konstruierte Text, der als interpretierter in den Wissensvorrat des Subjekts integriert und so zur sozialen Tatsache wird.*“¹⁴² Aus Perspektive der Cultural Studies ist das mediale Angebot folglich nicht vom Prozess seiner Rezeption zu trennen.

Die Hypothese eines polysemen Medientextes legt weder willkürliche noch gleichberechtigte Festlegung von Bedeutungen nahe, wie bereits das kulturtheoretische Kommunikationsmodell Stuart Halls begründet. Vielmehr konstituiert der Medientext ein Feld diskursiver Auseinandersetzungen um „*Wirklichkeitsdefinitionen*“¹⁴³. Darauf gründet die Auffassung von Filmen als „*Diskursereignissen*“¹⁴⁴ und „*sinntragenden Materialien*“¹⁴⁵, in denen diskursive Praktiken zum Ausdruck kommen. „*Rezeption und Interpretation verweisen deshalb auf kulturell und gesellschaftlich vorgegebene Diskurse, sie sind – in Abwandlung eines Worts von Habermas – systematisch verwirrt.*“¹⁴⁶

Die Cultural Studies verstehen sich als medien- und ideologiekritische Kulturanalyse, die „multiperspektivische Kritik“ an Medien üben. Damit ist gemeint, dass sie in Abgrenzung zu Manipulationsthesen die Auffassung vertreten, dass Medien Ressourcen sowohl der

¹³⁸ Für dieses Verständnis steht insbesondere John Fiske. Vgl. Fiske (in Mikos/ Winter), S.90 und S.98 f.

¹³⁹ Fiske (in Mikos/ Winter), S.86

¹⁴⁰ Vgl. Fiske (in Mikos/ Winter), S.87. Fiske entfaltet seine Argumentation in Bezug auf das Fernsehen, doch geht die Darstellung in dieser Arbeit davon aus, dass seine Aussagen auf den (Kino-)Film als populäres Medium übertragbar sind.

¹⁴¹ Vgl. Hepp (2004), S.136

¹⁴² Krotz, S.131

¹⁴³ Hepp/ Winter (2006), S.11

¹⁴⁴ Mikos (2008), S.281

¹⁴⁵ Diaz-Bone, S.129

¹⁴⁶ Krotz, S.130

Beschränkung als auch der Schaffung von Handlungsfähigkeiten gesellschaftlicher Gruppen darstellen.¹⁴⁷ „Dies kann Fragen von Rassismus betreffen, Ausgrenzungen im Bereich von Gender, ökonomische Frage, aber auch vielfältige weitere Machtverhältnisse.“¹⁴⁸ Texte sind also „generell in umfassende Diskurse eingebettet“, so Hepp, die im Anschluss an Michel Foucault wiederum immer mit der Macht verbunden sind, „Wissen zu produzieren und zu verbreiten.“¹⁴⁹ Dieses Konzept von Texten verdeutlicht, dass sie nicht einfach Spiegel gesellschaftlicher Wirklichkeiten sind, sondern „eigene, von Menschen geschaffene Wirklichkeiten“¹⁵⁰ darstellen.¹⁵¹

Aus diesen Überlegungen speisen sich die Prämissen, die für das Verständnis von Spielfilmen und das Erkenntnisinteresse in der vorliegenden Arbeit leitend sind: Das Medium Film wird als zum „Rezipienten hin geöffnetes“¹⁵² Kommunikationsmittel verstanden, das in einem kontinuierlichen Prozess der Bedeutungsbildung produziert wird, indem es Wissen, Emotionen, mentale Konzepte und Lebenswelten des Rezipienten anspricht und dabei selbst unter spezifischen sozialen, ökonomischen und politischen Bedingungen und Machtstrukturen produziert und rezipiert wird.¹⁵³ „Die »Sinnhaftigkeit« von Filmen [...] existiert,“ wie Lothar Mikos treffend formuliert, „nicht als quasi objektive faktische Gegebenheit, sondern wird erst während des Zuschauens vom Zuschauer hergestellt.“¹⁵⁴ Durch den Einsatz einer Vielfalt von Gestaltungsmitteln und Techniken strukturieren Filme die „kognitiven und emotionalen Aktivitäten der Zuschauer“¹⁵⁵ zwar vor, ohne jedoch die Rezeption zu determinieren. Sie sind in diesem Sinne als eine „Handlungsanweisung“¹⁵⁶ zu verstehen. In Bezug auf die kognitiven Aktivitäten der Rezipienten unterscheidet Mikos in Anlehnung an Peter Ohler drei Wissensformen, die für das Verstehen eines Filmtextes von Relevanz sind: „generelles Weltwissen“, „narratives Wissen“ und „Wissen um filmische Darbietungsformen“.¹⁵⁷ Das Weltwissen umfasst Bestände des Alltagswissens wie z.B. das Wissen um konventionelles soziales Verhalten. In der Rezeption hat es unter anderem die Funktion, Leerstellen in der filmischen Narration zu füllen. Das narrative Wissen bezeichnet das Wissen über typische Plots, Rollen, Genres etc., das sich der Rezipient im Laufe seiner Mediensozialisation angeeignet hat. Die dritte Wissensform um die Funktio-

¹⁴⁷ Vgl. Hepp/ Winter (2006), S.12

¹⁴⁸ Ebd., S.12

¹⁴⁹ Hepp (2004), S.30

¹⁵⁰ Jäger, S.330

¹⁵¹ Vgl. Diaz-Bone, S.129 f.

¹⁵² Mikos (2008), S.24

¹⁵³ Von einer kontinuierlichen Bedeutungsbildung kann mit Verweis auf die analytische Unterscheidung zwischen „Rezeption“ und „Aneignung“ gesprochen werden. Während Rezeption „die konkrete Zuwendung zu einem Film oder einer Fernsehsendung“ (Mikos, S.22) meint, bezeichnet Aneignung jede weitere Interaktion oder Handlung, deren Gegenstand ein Film oder eine Sendung bildet. Prozesse der Aneignung können kaum mit Methoden der empirischen Sozialwissenschaft weiterverfolgt werden. Daher ist es schwierig, die Abschließung der Bedeutungsbildung auszumachen. Vgl. Mikos, S.22

¹⁵⁴ Mikos (2008), S.13

¹⁵⁵ Ebd., S.15

¹⁵⁶ Ebd., S.23

¹⁵⁷ Ebd., S.28

nen von Kamera, Schnitt, Musik oder Montage steht in engem Zusammenhang zum narrativen Wissen. Ein zweite wichtige Dimension der Rezeption ist das Filmerleben, das wiederum auf die kognitiven Aktivitäten bezogen ist: Gelingt es ihm, eine Szene zu verstehen und mit Bedeutung zu versehen, wird der Rezipient „*affektiv berührt sein und Emotionen entwickeln können*“.¹⁵⁸

Im gegebenen Rahmen kann jedoch keine Rezeptionsstudie durchgeführt werden, da hierfür umfassende empirische Erhebungen notwendig wären. Vielmehr soll eine interpretative, textuelle Analyse Aufschluss über die Erklärungs- und Deutungsmuster geben, die im Hinblick auf Genese, Charakterisierung und Bewertung des Phänomens „Fundamentalismus“ in den beiden Spielfilmen zum Tragen kommen. Unter dem Begriff des Fundamentalismus wird, wie im vorherigen Kapitel dargestellt, ein Bündel komplexer und heterogener Phänomene gefasst. Eine wichtige Frage, die in der Analyse an die Filme gerichtet wird, lautet daher, inwieweit es ihnen gelingt, Komplexität und Heterogenität zu transportieren. In diesem Zusammenhang wird die ineinandergreifende Verflechtung mit außerfilmischen Diskursen beleuchtet, die über die filmische Aufbereitung des Inhalts mittels narrativer Strukturen und gestalterischer Mittel fassbar wird. Damit will die Arbeit weder den Anspruch erheben, alle Bedeutungspotentiale voll ausschöpfen noch tatsächliche Lesarten eines empirischen Rezipienten oder einer Gruppe von Rezipienten voraussagen zu können. An dieser Stelle sei nochmals die selbstreflexive Haltung des Wissenschaftlers betont, die bei der Analyse von Medienprodukten von essentieller Bedeutung ist. Was unterscheidet, so fragt Mikos, eine wissenschaftliche Filmanalyse von alltäglichen Interpretationen?¹⁵⁹ Im Unterschied zur unsystematischen Rezeption des Zuschauers geht eine wissenschaftliche Filmanalyse systematisch nach abgesteckten Kategorien vor. In diesem Sinne beabsichtigt die vorliegende Arbeit, eine systematische Analyse einzelner Komponenten der ausgewählten Filme durchzuführen, die intersubjektiv nachvollziehbar sein soll. Dabei ist sie sich stets der doppelt konstituierten Rolle des „rezipierenden Beobachters“ bewusst, der selbst im Prozess des Zuschauens dem Film „Sinnhaftigkeit“ verleiht und damit den rezipierten Text erst herstellt.

Die Darstellung in den nächsten beiden Kapiteln wird sich darauf richten, einige der im ersten Kapitel ausgeführten Aspekte des Fundamentalismus in zwei spezifischen geographischen Räumen – Ägypten und Israel – zu konkretisieren. Dies soll als Hintergrund für die Analyse der beiden Spielfilme *Kadosh* und *Al-Abwab al-Mughlaqa* dienen. Die Fokussierung auf ausgewählte Aspekte und Analysekategorien der fundamentalistischen Bewegungen orientiert sich am thematischen Rahmen, den die filmische Handlung absteckt: *Al-Abwab al-Mughlaqa* spielt vor dem Hintergrund des Zweiten Golfkrieges, der gravierende sozioökonomische Umgestaltungen in Ägypten bewirkte, neue Wahrnehmungs- und Inter-

¹⁵⁸ Ebd., S.31

¹⁵⁹ Vgl. Mikos (2008), S.11

pretationsmuster in der ägyptischen Bevölkerung mit sich brachte und damit veränderte Rahmenbedingungen für fundamentalistische Optionen schuf.¹⁶⁰ Die Handlung von *Kadosh* ist in einer ultraorthodoxen¹⁶¹ Gemeinschaft in Jerusalem angesiedelt. Dementsprechend werden sich die Ausführungen zu den sozialen, politischen und ökonomischen Transformationen in der israelischen Gesellschaft auf den haredischen Fundamentalismus richten, wohingegen der messianische Fundamentalismus nur als Folie zum besseren Verständnis des ersteren berücksichtigt wird.¹⁶² Beide Filme stellen weibliche Figuren in den Mittelpunkt ihrer Narration, weshalb die Rolle der Frau und die Genderfrage im jüdischen bzw. islamischen Fundamentalismus behandelt werden soll.

Nach der Einbettung des Fundamentalismus in die spezifischen Kontexte folgt die Untersuchung des jeweiligen Spielfilms, die mit einer Beschreibung der Handlung und einer ersten überblicksartigen Analyse der Figuren, Räume, Orte und zeitlichen Rahmen der Handlung beginnt. Anschließend sollen anhand einer gezielten Betrachtung exemplarisch ausgewählter Sequenzen konkretere Fragestellungen und Thesen zur Darstellung des Fundamentalismus in den untersuchten Spielfilmen formuliert und erörtert werden.

¹⁶⁰ Die in Atef Hetatas *al-Abwab al-Mughlaqa* und Amos Gitaïs *Kadosh* auftretenden fundamentalistischen Figuren lassen sich nicht mit endgültiger Sicherheit konkreten Gruppen, Organisationen oder Parteien innerhalb des jeweiligen fundamentalistischen Milieus zuordnen. Aus den Hinweisen in *Kadosh* geht lediglich hervor, dass es sich um Haredim handelt, die Figuren in *Al-Abwab al-Mughlaqa* scheinen einer kleinen Gruppierung anzugehören, wohl aber nicht der Muslimbruderschaft. In den folgenden beiden Kapiteln wird dieser Fragestellung und ihrer Implikation für die filmische Repräsentation des Fundamentalismus nachgegangen.

¹⁶¹ Im Verlauf der Arbeit wird für „ultraorthodox“ vorzugsweise der hebräische Begriff „haredi“ gebraucht. Zu Ursprung und Bedeutung des Begriffs siehe 4.1

¹⁶² Die Differenzierung zwischen ultraorthodoxem und messianischem Fundamentalismus wird im vierten Kapitel aufgegriffen. In Anlehnung an die Argumentationen Friedmans, Hagemanns und weiterer Autoren soll gegenüber Positionen, wie sie Ian Lustick vertritt, gezeigt werden, dass sich in der haredischen Lebens- und Denkweise fundamentalistische Tendenzen zeigen. Lustick beschreibt die messianische Siedlerbewegung als fundamentalistisch, das haredische Judentum hingegen als traditionalistisch. Vgl. Lustick (1988)s

III. Ägypten: Fundamentalismus in Gesellschaft und Film

3.1 Islamischer Fundamentalismus in Ägypten

3.1.1 Historische Wurzeln des islamischen Fundamentalismus

Mit dem Begriff „islamischer Fundamentalismus“ oder „Islamismus“ wird in der Forschungsliteratur eine Reihe relativ junger Bewegungen bezeichnet, die sich im 20. Jahrhundert in muslimischen Ländern im Kontext tiefgreifender gesellschaftlicher Umwälzungen zu bilden begannen. Ihre Ideologien und Programme speisen sich aus weiter zurückreichenden Traditionen, die nach einer Reformierung der Gesellschaft auf den Grundlagen des Islam strebten. So gilt der *Wahabismus*, der bis heute die staatstragende Ideologie Saudi-Arabiens bildet, als wichtigster Vorläufer islamisch begründeter Revitalisierungsbewegungen.¹⁶³ Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703-1792) forderte einen reinen, authentischen Glauben an die Einheit Gottes (*tauhid*), der allein auf Koran und Sunna – dem Wort Gottes und der Tradition des Propheten – gegründet sein sollte.¹⁶⁴ Jede abweichende Tradition müsse mit *takfir*¹⁶⁵ und entsprechender Bestrafung geahndet werden.¹⁶⁶ War der *Wahabismus* unter der islamischen Herrschaft der Osmanen entstanden, so gerieten Nordafrika und weite Teile des Nahen Ostens im 19. Jahrhundert zunehmend unter den politischen Einfluss europäischer Mächte. Seither waren die gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in arabisch-islamischen Ländern untrennbar mit dem Auftreten der europäischen Moderne und der imperialistischen Expansionsbestrebungen verflochten. Im Zuge dessen – im Jahr 1830 wurden Algerien, ein Jahr später dann Tunesien und im Jahr 1911 Marokko zu französischen Kolonien, Ägypten und Sudan kamen im Jahr 1882 bzw. 1899 unter die Herrschaft der Briten – verbreitete sich „das Gefühl dafür, daß «etwas schiefgegangen» sei mit der islamischen Welt, daß sie dem Westen gegenüber militärisch und politisch ins Hintertreffen geraten war“¹⁶⁷, was viele Machthaber islamischer Länder zur Einsicht um die Notwendigkeit umfassender wirtschaftlicher und politischer Reformen brachte.

¹⁶³ Vgl. Peters, S.95

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S.95

¹⁶⁵ *Takfir* ist ein terminus technicus der islamischen Jurisprudenz (*fiqh*), der den Akt bezeichnet, einen Muslim zum Ungläubigen zu erklären. Aus Sicht des *fiqh* müssen dafür stichhaltige Beweise vorgelegt werden. Trifft dies zu, so ist die Tötung des *kafir* („Ungläubiger“) rechtmäßig.

¹⁶⁶ Vgl. Peters, S.96; Eine für spätere Revitalisierungsbewegungen paradigmatische Auffassung der wahabitischen Theologie ist die der Bejahung des *ijtihad* als gültige Methode der Rechtsfindung. *Ijtihad* (wörtl. „Anstrengung“) ist ein terminus technicus des islamischen Rechts, das muslimischen Gelehrten eine eigene, unabhängige Interpretation der beiden grundlegenden Quellen Koran und Sunna einräumt. Seit dem 10. Jahrhundert etablierte sich die Schließung der „Tore des *ijtihad*“ als allgemeiner Konsens (vgl. Ghaussy, S.85), der erst im 18. Jahrhundert wieder aufzubrechen begann. Die wahabitische Lehre in einigen anderen wichtigen Aspekten von den Auslegungen der hanbalitischen Rechtsschule (arabisch: „madhab“) ab, auf deren Basis sie entstand. So gilt nach wahabitischer Auffassung bereits als Ungläubiger, wer die religiösen Pflichten wie *salat* (die täglichen fünf Gebete) und *zakat* (Armensteuer) nicht erfüllt, während die hanbalitische Rechtstradition erst die Verleugnung der Pflicht an sich als Abkehr vom Islam wertet. Vgl. Peters, S.97. Gegensätzliche Haltungen zum *takfir* führten in der historischen Entwicklung zeitgenössischer islamistischer Positionen zu ideologischen Differenzen. Vgl. dazu 3.1.3

¹⁶⁷ Peters, S.104

Als Grundsteinleger der Modernisierung Ägyptens gilt Muhammad Ali Pascha (1769-1849). Ihm war es gelungen, in der Auseinandersetzung um die politische Vorherrschaft in Ägypten die *Mamluken* von der Macht zu verdrängen und eine Phase umfassender Neuerungen in Ägypten einzuläuten. Er entwarf ein Programm zur Reformierung der Verwaltung, zum Aufbau einer eigenen Industrie und zur Neuauftellung der ägyptischen Armee. Daneben förderte er die Schaffung von Bildungsinstitutionen nach europäischem Vorbild, wodurch sich der Fokus zunehmend von den religiösen Studien auf säkulare Wissenschaften und westliche Sprachen verlagerte.¹⁶⁸ Auf der Ebene von Politik und Gesetzgebung gewannen unter der Herrschaft von Muhammad Ali und seinen Nachfolgern säkulare Konzepte aus Europa gegenüber islamischen Vorstellungen an Gewicht.¹⁶⁹ Im Zuge dieser Reformmaßnahmen hatten sich neue urbane, westlich gebildete Eliten aus Beamten, Offizieren und Lehrern herausgebildet, die das religiöse Establishment der *ulama'* von ihren traditionellen Machtpositionen verdrängten.¹⁷⁰ Neben den *ulama'* war insbesondere die weitgehend traditionelle Landbevölkerung von den Folgen des strukturellen Wandels in Wirtschaft und Politik betroffen, die zunehmend zu einer „*landlosen Bauernklasse*“¹⁷¹ wurde. Die Ambivalenz der Modernisierungsprozesse wurde in den religiösen Reaktionen greifbar, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Ägypten aufkamen. Die islamischen Gelehrten waren durch die Konfrontationen mit Europas Militär- und Wirtschaftsmacht, die einen rapiden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Wandel bedeuteten, gezwungen, alte Deutungsmuster zu reflektieren, um Antworten auf die augenscheinliche Schwäche und „Rückständigkeit“ ihrer Gesellschaft zu finden. Eine Minderheit unter den Gelehrten artikuliert deutlich ihre traditionalistischen Ansichten, indem sie den Einfluss des Westens als Bedrohung der eigenen kulturellen Identität gänzlich zurückwies und jegliche Reform seitens der muslimischen Herrscher als *bid'a*, d.h. im islamischen Sinne nichtlegitime Erneuerung, verurteilte.¹⁷² Demgegenüber bildete sich eine intellektuelle Bewegung heraus, deren Ziel es war, den Graben zwischen traditionalistischen Positionen und den Eliten, die einer Modernisierung nach westlichem Modell nacheiferten, durch eine theoretische Synthese moderner und islamischer Konzepte zu überwinden.¹⁷³ Richtungweisende Impulse gingen vor allem von zwei Denkern aus: von Jamal ad-Din al-Afghani (1838-1897), der aller Wahrscheinlichkeit nach aus Iran stammte, und von seinem ägyptischer

¹⁶⁸ Muhammad Ali Pascha verfolgte eine Alphabetisierungs- und Bildungspolitik, die auch ärmere Schichten und Frauen einschließen sollte, um sie dem Einfluss christlicher Missionare zu entziehen. Die suchten insbesondere über Frauen- und Mädchenbildung den westlichen Einfluss zu stärken und traditionelle soziale Strukturen zu verändern. Vgl. Mathes/ von Braun, S.309 f.

¹⁶⁹ Vgl. Voll, S.354 f., vgl. Faksh, S.42 f.

¹⁷⁰ Vgl. Voll, S.352; vgl. Mathes/ von Braun, S.309 f.

¹⁷¹ „*landless peasant class*“, Ebd., S.352

¹⁷² Vgl. Peters, S.104

¹⁷³ Vgl. Voll, S.355

Schüler Muhammad Abduh (1849-1905).¹⁷⁴ Al-Afghani gilt als Begründer der islamischen Reformbewegung.¹⁷⁵ Bei ihm finden sich die zentralen Themen, die zum theoretischen Ausgangspunkt sowohl modernistischer wie auch fundamentalistischer Strömungen werden sollten: Er betonte angesichts der wachsenden westlichen Dominanz die immense Wichtigkeit einer geschlossenen islamischen Einheit, die er mit der Forderung nach einem modernisierten Islam verband.¹⁷⁶ Denn die Schwäche der islamischen Länder, die er als Ursache für die Herrschaft fremder Mächte beurteilte, rührte seiner Ansicht nach sowohl aus der mangelnden Geschlossenheit der Muslime wie auch aus den „verkrusteten“ und „überkommenen“, vom „wahren“ Islam abgewichenen Glaubensformen. Seine Kritik wandte sich folglich gegen die traditionellen *ulama'* wie auch gegen die koloniale Herrschaft der Briten, die die muslimische Bevölkerung unterjochten, worin er die „Janusköpfigkeit“ Europas materialisiert sah.¹⁷⁷ Die Muslime müssten sich, so der Tenor seines Denkens, der westlichen Hegemonie widersetzen, indem sie ihr ein eigenes kulturelles und politisches „Programm der Moderne“ entgegenhielten. Dies bedeutete keine völlige Zurückweisung der europäischen Kultur, doch sollte ihre Aneignung in reflektierter Weise geschehen.¹⁷⁸ Nach der Einschätzung Peters formulierte al-Afghani kein systematisches politisches Programm für den antikolonialen Widerstand. Seine Bedeutsamkeit als muslimischer Denker liege vielmehr darin, das Potential des Islam für Erneuerungen aufgezeigt und auf die Gefahren des Kolonialismus hingewiesen zu haben.¹⁷⁹ Der Rechtsgelehrte und Reformtheologe Muhammad Abduh griff al-Afghanis Ansicht auf, dass der „wahre“ Islam den Grundsätzen der Vernunft nicht widerspreche, sondern sehr wohl mit modernen Entwicklungen, Technologien und Wissenschaften vereinbart werden könne.¹⁸⁰ Die Schwäche der islamischen Länder führte er auf eine „Erstarrung“ zurück, die das islamische Denken seit dem 10. Jahrhundert ergriffen habe.¹⁸¹ Wie al-Afghani war er Europa

¹⁷⁴ Laut Peters hat die Erforschung biographischer Quellen zum Nachweis geführt, dass al-Afghani entgegen der Implikation seines Namens nicht aus Afghanistan stammt. Er trug ihn wahrscheinlich, um seine schiitische Herkunft zu verschleiern, da er den Großteil seines Lebens in sunnitischen Ländern verbrachte. Vgl. Peters, S.114

¹⁷⁵ Im Arabischen mit dem Terminus „An-Nahda“ („Wiedergeburt“) bezeichnet.

¹⁷⁶ Vgl. Peters, S.118

¹⁷⁷ Vgl. ebd., S.117

¹⁷⁸ Moderne Technologie und Wissenschaft beispielsweise stünden in keinen Widerspruch zum Islam, sondern seien im Gegenteil der Vorleistung muslimischer Philosophen und Wissenschaftlern aus dem Mittelalter zu verdanken. Islamische Länder sollten sich moderne Errungenschaften daher zu Eigen machen, um sich gegen die politische und wirtschaftliche Abhängigkeit zur Wehr zu setzen.

¹⁷⁹ Vgl. Peters, S.117 f.

¹⁸⁰ Vgl.ebd., S.121

¹⁸¹ Darauf gründete Abduh seine Auflehnung gegen den Konsens, das Verfahren des *ijtihad* habe im Laufe der Zeit seine Geltung verloren. Anstatt Deutungen und Überlieferungen früherer Generationen von Rechtsgelehrten als einzig wahre Interpretationen in Glaubensfragen zu akzeptieren (*taqlid*), bestand er wie al-Afghani mit Verweis auf den Koran auf die Pflicht muslimischer Gelehrter, kraft ihres eigenen Urteilsvermögens zu gültigen Auslegungen zu gelangen. Wichtig in diesem Zusammenhang ist Sure 13:11: „*Er hat (so oder so) Aufpasser vor oder hinter sich, die auf ihn achtgeben, (überirdische Wesen) vom Logos Gottes. Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie (d.h. die Angehörigen dieses Volkes) nicht (ihrerseits) verändern, was sie an (?) sich haben. Aber (?) wenn Gott mit einem Volk Böses vorhat, läßt es sich nicht (mehr) abwenden. Und sie haben außer ihm keinen Freund.*“ Zitiert nach Paret Auch sollten europäische Konzepte und Kulturelemente nicht unreflektiert übernommen werden, was ebenfalls dem *taqlid* gleichkäme.

gegenüber in einigen Aspekten negativ, in anderen dagegen positiv eingestellt. Während er die koloniale Herrschaft verurteilte, erkannte er dem ungeachtet die Leistungen und Tugenden an, die zur Überlegenheit Europas geführt hatten und von denen islamische Länder noch lernen könnten.¹⁸² Er warf konservativen Traditionalisten vor, allen voran Gelehrten der Al-Azhar, ein verfälschtes Islamverständnis zu verbreiten, weshalb sie für die Krisen im 19. Jahrhundert mitverantwortlich seien. Den Lösungsweg sah er in einer Wiederbelebung und Neuinterpretation alter islamischer Prinzipien, nach denen die Altvorderen (*salaf*) bis dahin gelebt hatten.¹⁸³ Die Ausrichtung am Vorbild des *salaf* wurde zum Grundmuster der *salafiyya*-Bewegung, die sich in unterschiedliche Richtungen entwickelte. Sie bot den Nährboden für spätere islamistische Denkweisen wie auch für liberale, modernistische Deutungen der islamischen Quellen.¹⁸⁴

Weder al-Afghani noch Abduh haben ihrem Verlangen nach Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von den europäischen Kolonialmächten in einer systematischen Vorstellung von einem islamischen Staat Ausdruck verliehen, der auf der *schari'a*¹⁸⁵, den aus Koran und Sunna abgeleiteten Gesetzen, basieren sollte. Dennoch barg ihr Gedankengut das Potential für die Artikulation politischer Vorstellung in dieser Richtung. So war denn auch Raschid Rida (1865-1935), dessen Denken zu einem wichtigen Referenzrahmen für den islamischen Fundamentalismus wurde, weniger von den modernistischen Ideen Abduhs angetan, als vielmehr vom Aufruf zur Rückbesinnung auf den „wahren“ Islam, der allein auf den ursprünglichen Quellen Koran und Sunna basieren sollte.¹⁸⁶ Dieser Aufruf verband sich in Ridas Vorstellung untrennbar mit dem Gedanken einer politischen Gemeinschaft der muslimischen *umma*. Doch bereits zu seiner Lebzeit war das Kalifat im Zuge der Revolution der Jungtürken im Jahr 1922 als politische und kurz darauf auch als rein geistliche Institution abgeschafft worden.

Die Entwicklungen, die zur Gründung der Türkei und einzelner arabischer Staaten führten, verdeutlichen, dass Positionen wie die von Abduh und Rida vorerst ohne politische Wirkungen blieben, da sie auf einen intellektuellen Diskurs beschränkt waren.¹⁸⁷ Demgegenüber konnten die säkular orientierten politischen Eliten zu Beginn des 20. Jahrhunderts als gestaltende Kräfte im antikolonialen Widerstand islamischer Länder auftreten.¹⁸⁸ In den Ideologien der Nationalbewegungen gewannen infolge dessen europäische Konzepte wie Nationalismus und Demokratie eine größere und weit bedeutendere Rolle als der Islam.

¹⁸² Vgl. Peters, S.120

¹⁸³ Vgl. Büttner, S.192

¹⁸⁴ Vgl. Ruf, S.155 f.

¹⁸⁵ Arabisch „Weg, Pfad“. Die *schari'a* ist kein kodifiziertes Recht, sondern bedarf der Auslegung.

¹⁸⁶ Die Authentizität eines großen Teils der *Hadith*-Sammlungen (Überlieferungen von angeblichen Handlungen und Stellungnahmen Muhammads) wurden in Frage gestellt, da sie als Instrument der religiösen Legitimation von Herrschaft betrachtet wurden.

¹⁸⁷ Vgl. Krämer, S.187

¹⁸⁸ Vgl. Voll, S.356-359

3.1.2 Zur Entwicklung der islamistischen Bewegung in Ägypten

Die traditionellen Gelehrten des Islam hatten der Konfrontation mit der Überlegenheit des Westens in Militär, Politik und Wirtschaft kaum etwas entgegenzusetzen. Vor diesem Hintergrund gewannen nach dem Zusammenbruch des Osmanischen Reiches zunächst nationalistische Ideen säkular orientierter Eliten weiter an Bedeutung. In Ägypten repräsentierten Anhänger der *wafd*-Bewegung¹⁸⁹ unter ihrem charismatischen Führer Sa'd Zaghloul (1858-1927) eine starke politische Kraft, die gegen die Herrschaft der Briten ankämpfte. Nach anhaltenden Demonstrationen und Unruhen entließen die Briten Ägypten im Jahr 1922 offiziell in die Unabhängigkeit, richteten jedoch eine konstitutionelle Monarchie ein, über die sie ihre zukünftige Einflussnahme sicherstellten. Bis zum Ende der Monarchie im Jahr 1952 blieben die Briten damit trotz der Position, die die inzwischen als Partei organisiert *Wafd* im Parlament einnehmen konnte, ein bestimmender Faktor in der ägyptischen Politik.¹⁹⁰ Zur allgemeinen Unzufriedenheit und Auflehnung gegen die Herrschaft König Fuads I und seinem Thronfolger König Faruq I, die als Handlanger der Briten betrachtet wurden, kamen Ende der 1920er die Folgen der weltweiten Wirtschaftskrise, die auch in Ägypten spürbar wurden. In ihrer Zusammenwirkung gaben diese Faktoren einer sich neu konstituierenden sozialen und politischen Bewegung, die bis heute eine maßgebliche Rolle im weitgefächerten Spektrum des islamischen Fundamentalismus spielt, starken Auftrieb: der Muslimbruderschaft. Sie wurde im Jahr 1928 von Hasan al-Banna (1906-1949) gegründet. Ihre Mitglieder gehörten vornehmlich der kleinbürgerlichen städtischen Mittelschicht (*Effendiyya*¹⁹¹) an, die sich im Zuge der Ausweitung des staatlichen Bildungssystems und Verwaltungsapparates nach dem Ersten Weltkrieg etablieren konnte. Aus einer gestärkten Position heraus wagten es die Effendis, die Hegemonie der Aristokratie (*Bas-hawiyya*) herauszufordern, Anspruch auf Mitgestaltung des öffentlichen Lebens und vor allem der Nationalbewegung zu erheben.¹⁹² Auf persönlicher Ebene bedeutete der gesellschaftliche Aufstieg der *Effendis* meist den Schritt von einer traditionellen zu einer bürgerlichen Lebensweise, was in der öffentlichen Sphäre dem Islam einen stärkeren Akzent verlieh. Doch wurden sowohl der Volksislam als irrationaler Aberglaube als auch der Islam der Al-Azhar als verstaubte Orthodoxie vehementer Kritik seitens der *Effendiyya* unterzo-

¹⁸⁹ Arabisch für „Delegation“. Die Bezeichnung geht auf eine Gruppe von ägyptischen Politikern unter der Führung Sa'd Zaghlouls zurück, die als unabhängige Delegierte bei den Friedensverhandlungen in Paris auftreten wollten, von den Briten jedoch daran gehindert wurden. *Wafd* wurde gab der Partei Zaghlouls und seiner Anhänger ihren Namen.

¹⁹⁰ *Wafd* stellte bis zur Revolution der „Freien Offiziere“ im Jahr 1952 die Regierung. Heute ist sie nur noch als kleine Fraktion im ägyptischen Parlament vertreten.

¹⁹¹ *Effendiyya* bezeichnet die erste Generation der städtischen Mittelschicht, die aus angesehenen ländlichen Familien stammt. Sie unterschied sich visuell von der Bauernbevölkerung, indem sie die traditionelle *galabiyya* (ein langes Gewand) ablegte und stattdessen westliche Kleidung mit dem roten *tarboush* (roter Hut) kombinierte. Vgl. Nkrumah

¹⁹² Vgl. Lübben (2002), S.9

gen. Was sie anstrebte war vielmehr „den Islam [zu] modernisieren und die Moderne [zu] islamisieren, um sie mit den eigenen kulturellen Mustern kompatibel zu machen.“¹⁹³

In den frühen 1920ern in Kairo erlebte al-Banna die Zeit politischer Unruhen und Revolten mit, die in ihm das Bewusstsein nährten, die westliche Präsenz und Lebensweisen hätten die ägyptische Gesellschaft so tief durchdrungen, dass seine Generation sich vom Islam abzuwenden begann.¹⁹⁴ Wie die Reformisten vor ihm, mit deren Schriften er sich intensiv beschäftigte, machte er den religiösen „Verfall“ für die „Rückständigkeit“ der islamischen Kultur im Vergleich zum Westen verantwortlich. Unter den Anschauungen der Reformisten waren es die Raschid Ridas, die seine Weltanschauung maßgeblich prägten: Er kritisierte den Traditionalismus der Al-Azhar, doch die unmittelbare existentielle Gefährdung des Islam schrieb er wie Rida vornehmlich der Konfrontation mit westlichen, säkularen Ideen zu. Der Islamismus in der Prägung der frühen Muslimbruderschaft bildete jedoch mehr als eine religiös-politische Ideologie, wie Lübben hervorhebt. Die Organisation entwickelte sich in den Jahren nach ihrer Gründung „zur größten modernen Sozialbewegung in der Geschichte Ägyptens“,¹⁹⁵ die antikolonialen Widerstand und islamische Revitalisierung in ihr Weltbild integrierte. Al-Banna war der erste, der „den intellektuellen Islamismus in eine populäre politische Ideologie“¹⁹⁶ transformierte und durch soziales und wirtschaftliches Engagement in der breiten Bevölkerung zu verankern wusste.

In den 1930er Jahren baute die Muslimbruderschaft ihre institutionellen Strukturen auf landesweiter und auf regionaler Ebene aus und schloss sich in einzelnen Ortschaften zu kleinen Einheiten von „Familien“ zusammen.¹⁹⁷ Sie dehnte sich zudem nach Syrien, Jordanien, Palästina und Sudan aus und begann, Massendemonstrationen gegen die Präsenz der Briten und die Regierung der *Wafd*-Partei zu organisieren, der sie Korruption vorwarf und gegen deren säkulare Ausrichtung sie wettete.¹⁹⁸ Nachdem al-Banna im Jahr 1941 wegen seiner Agitation gegen die Briten kurzweilig verhaftet wurde, intensivierten sich während des Zweiten Weltkrieges die Spannungen zwischen den Briten und der Regierung auf der einen und den Muslimbrüdern auf der anderen Seite. Die Muslimbruderschaft trat in eine Phase der Politisierung, in deren Zuge sie mittels ihres militärischen „Geheimapparates“ einen Guerillakampf gegen die Briten aufnahm und sich mit Freiwilligen am ersten arabisch-israelischen Krieg beteiligte.¹⁹⁹ Ihre steigende Popularität, die eine Herausforderung für das politische Establishment darstellte, veranlasste die Macht-

¹⁹³ Ebd., S.10

¹⁹⁴ Vgl. Mitchell, S.2-6

¹⁹⁵ Lübben (2002), S.9

¹⁹⁶ Lübben (2002), S.9

¹⁹⁷ Vgl. Voll, S.362; vgl. Mitchell, S.195-200

¹⁹⁸ Faksh bezeichnet die Muslimbruderschaft aufgrund ihrer territorialen Ausdehnung und ihrer Ideologie als erste transnationale, panislamische Bewegung. Wie Krämer jedoch hervorhebt, ist die islamische Bewegung nicht als „Internationale“ anzusehen, da in ihr sehr differenzierte und zum Teil gegensätzliche Auffassungen vertreten sind, die untereinander um gesellschaftlichen Einfluss auf Gesellschaft und Politik konkurrieren. Vgl. Faksh, S.43; vgl. Krämer, S.193

¹⁹⁹ Vgl. Lübben (2002), S.9

haber zu Maßnahmen gegen die Organisation.²⁰⁰ Der Konflikt erreichte seinen Höhepunkt, als ein Mitglied der Muslimbruderschaft im Jahr 1948 den ägyptischen Premierminister ermordete, woraufhin die Organisation verboten wurde.

Bereits in den 1940ern differenzierte sich die Muslimbruderschaft in drei Flügel: Der „gemäßigte“ Flügel lehnte den bewaffneten *jihad*²⁰¹ ab und erklärte sich zur Kooperation mit der Regierung bereit, während der linke Flügel mit dem „islamischen Sozialismus“ sympathisierte und der militante Flügel religiös motivierte Gewalt als legitimes politisches Mittel betrachtete.²⁰² Infolge der Ermordung al-Bannas im Jahr 1949 konkurrierten sie um die Nachfolge und die zukünftige Richtung der Organisation. Unmittelbar vor und der nach Revolution der *Freien Offiziere* im Jahr 1952, die in den Augen der Muslimbrüder die lang ersehnte Befreiung Ägyptens von der Fremdherrschaft brachte, kam es zu einer kurzzeitigen Kooperation mit den Revolutionären, doch zeigte sich bald, dass eine gemeinsame politische Linie kaum zu finden sein würde, was nicht zuletzt auch an den internen Zerwürfnissen lag.²⁰³ Nachdem sich die Revolution konsolidiert hatte, ließ der neue Präsident Gamal Abdel Nasser (1918-1970) alle Parteien im neuen politischen System verbieten. Die Muslimbruderschaft war zwar keine Partei, doch als politische Organisation wurde sie verfolgt und ihre Mitglieder verhaftet oder exekutiert. Infolgedessen gingen Teile des islamischen Fundamentalismus in den Untergrund. In den Gefängnissen formierte sich eine neue Strömung von Islamisten, die die ursprünglichen Ideen al-Bannas radikalisierte und militarisierte.²⁰⁴ Als „religiöser Mentor“ der Radikalen trat Sayyed Qutb hervor, der den gewaltsamen *jihad* revolutionärer, „wahrer“ Gläubiger gegen das Regime propagierte, das sich in seinen Augen die Souveränität Gottes angemäßt und damit eine neue *jahiliyya* – einen erneuten Zustand der „Unwissenheit“ – herbeigeführt habe.²⁰⁵ Stimmen wie die Qutbs gewannen aufgrund der Entwicklungen der späten 1960er ungeachtet der Tatsache, dass Nasser der erste authentische ägyptische Machthaber seit langem war, an Popularität. Die Niederlage im Sechstagekrieg gegen Israel hatte die sozialistisch geprägte, panarabische Vision Nassers gänzlich scheitern lassen, und löste über die politische Dimension hinaus eine umfassende Krisenwahrnehmung in der arabischen Welt aus, in deren Folge eine verstärkte Hinwendung zur Religion als identitäts- und orientierungsstif-

²⁰⁰ Vgl. Faksh, S.44; Er charakterisiert die Entwicklung der Muslimbruderschaft vom Zeitpunkt ihrer Gründung bis in die 1940er als Entwicklung von einer Reformbewegung, die sich der moralischen Erziehung des Einzelnen zuwendet hin zu einer populistischen Bewegung mit politischen Forderungen. Vgl. Faksh, S.43; Die Artikulierung von politischen Forderungen negiert jedoch keineswegs das Ziel einer „Reformierung von Innen“.

²⁰¹ „Anstrengung“, „Kampf“. Die islamische Tradition unterscheidet zwischen „großem *jihad*“ und „kleinem *jihad*“, ersterer meint eine auf sich selbst gerichtete Bemühung um den Glauben, letzterer den physischen Kampf. Divergierende Deutungen betreffen den Charakter des Kampfes: offensiv oder rein defensiv? Auch ist von Bedeutung, ob der *jihad* die Pflicht der Einzelnen (*fard 'ain*) oder der Gemeinschaft (*fard kifaya*) ist.

²⁰² Vgl. Krämer, S.188 f.

²⁰³ vgl. Mitchell, S.105-116

²⁰⁴ Vgl. Voll, S.369 f.

²⁰⁵ Vgl. Krämer, S.190; vgl. Voll, S.371 f.; Die Radikalisierung der Ideologie und der politischen Strategien der Muslimbruderschaft wird unter 2.1.3 eingehend beleuchtet. In diesem Zusammenhang werden die Konzepte der *jahiliyya* („Unwissenheit“) und „Neojahiliyya“ ebenfalls einer näheren Betrachtung unterzogen.

tende Größe erfolgte.²⁰⁶ Die ägyptische Soziologin Mona Abaza bezeichnet diesen Trend als „Islamisierung“ der Gesellschaft.²⁰⁷

Die Nachfolge Nassers durch Anwar al-Sadat im Jahr 1970 (1918-1981) begann mit einer neuen Haltung des Staates gegenüber der islamistischen Bewegung, die bis heute das ägyptische Regimes kennzeichnet, nämlich mit einer Doppelstrategie: Zum Einen erlaubte er der islamistischen Organisationen eine staatlich kontrollierte Reorganisierung, zum Beispiel an den Campi der Universitäten, zum Anderen strebte seine Regierung selbst die Legitimation durch den Islam an, was sie durch Ausweitung des religiösen Angebots in staatlichen Sendern, über Zugeständnisse im Familien- und Eherecht, Alkoholverbot und Zensur religionskritischer Literatur und Kunst zu erreichen suchte.²⁰⁸ Dem lag die Motivation Sadats zugrunde, im Kampf um politische Hegemonie über eine engere Verbindung religiöser und staatlicher Symbolik die islamistische Opposition zu schwächen.²⁰⁹ Er war sich der Popularität der islamistischen Bewegung bewusst, weshalb er sich um die Dominiierung des islamischen Diskurses bemühte. Seine Umgangsweise mit der islamistischen Bewegung machte ihn jedoch verletzlich, da sie den Boden für den Aufstieg und die Blüte militanter Strömungen bereitete, die seine Innen- und Außenpolitik als „unislamisch“ kritisierten und letztendlich für seine Ermordung verantwortlich sein sollten.²¹⁰ Gegen Ende der 1970er spitze sich die wirtschaftliche und politische Lage in Ägypten nach einer kurzen Phase des Aufschwungs zu. Unter Nasser hatte der Anreiz, in den Staatsdienst übernommen zu werden, die Studentenzahl immens ansteigen lassen. Als Folge schnellte die Anzahl arbeitsloser Akademiker in die Höhe, was einen Vertrauensverlust in die gesellschaftlichen Institutionen und die Politik bewirkte. Gegenreaktionen und Protestbewegungen an den Universitäten formierten sich in der Zuwendung zur Religion als Strategie der Krisenbewältigung.²¹¹ Die Muslimbruderschaft konnte sich in dieser Phase als Repräsentantin des gemäßigten islamischen Fundamentalismus reorganisieren: Teile der ägyptischen Studentenbewegung in den 1970er Jahren bezogen sich zunächst auf radikale islamistische Theoretiker wie den Pakistaner Abul Ala Maududi (1903-1979) und Sayyid Qutb aus Ägypten, doch mit ihrem Eintritt in das Berufsleben und der Forderung nach gesellschaftlicher Teilhabe in der städtischen, intellektuellen Mittelschicht griffen sie auf die gewaltfreien Konzepte al-Bannas zurück. Die ehemaligen Studentenaktivisten stellen

²⁰⁶ Vgl. Voll, S.376; vgl. Krämer, S.190 f.; vgl. Faksh, S.24 und S.28 f.

²⁰⁷ Vgl. Abaza, S.24; Zu unterscheiden ist zwischen einer „Islamisierung von oben“, d.h. der gezielten Bemühung eines islamischen Diskurses von Seiten der Regierung und einer „Islamisierung von unten“, die von islamistischen Gruppierungen ausgeht und seit den 80ern verstärkt zu beobachten ist. Vgl. dazu 2.1.3

²⁰⁸ Vgl. Krämer, S.190-192; Sadat erklärte in der bis heute gültigen ägyptischen Verfassung die *schari'a* zu einer Quelle der Gesetzgebung.

²⁰⁹ Bereits unter Nasser wurden die Institutionen des offiziellen Islam – die Al-Azhar Universität und – Moschee, zu Trägern und Vermittlern der Staatsideologie transformiert, was sie in der Ära Mubarak geblieben sind. Vgl. Voll, S.377; vgl. Kepel, S.52 f.

²¹⁰ Sadat verfolgte eine „Öffnungspolitik“ (*infitah*), die wirtschaftliche Liberalisierung und Privatisierung sowie eine Reformierung der Verfassung und Aufnahme von Friedensverhandlungen mit Israel beinhaltete.

²¹¹ Vgl. Riesebrodt (2000), S.81

heute eine einflussreiche Kraft in Berufsverbänden und Gewerkschaften dar und bemühen sich seit Jahren immer wieder um die „*Schaffung eines „legalen Dachs“ für das öffentliche Auftreten.*“²¹² Wege in das ägyptische Parlament finden sie bisher jedoch nur als unabhängige Kandidaten oder über die Listen anderer Parteien. Währenddessen erstarkten in den 1970ern militante Gruppierungen an den Universitäten, die sich grob in zwei Strömungen gliederten.²¹³ Revolutionäre Gruppen betonten die Pflicht des bewaffneten *jihad* gegen die „ungläubigen“ Machthaber, während Separatisten auf den Rückzug aus der Gesamtgesellschaft und der Bildung kleiner, exklusiver Gemeinschaften von Gläubigen setzen.²¹⁴ Kurz vor seiner Ermordung am 6. Oktober 1981 durch ein Mitglied der militanten Gruppe *al-Jihad al-Islami* initiierte Sadat eine Kampagne gegen militante Islamisten, in deren Folge Tausende verhaftet wurden.

Seit dem Amtsantritt Muhammad Husni Mubaraks im Jahr 1981 setzt sich die Abfolge von Dialog und Repressionen im Verhältnis der Regierung zur islamistischen Bewegung fort, die im Kontext einer generellen Unterdrückung der politischen Oppositionsparteien steht.²¹⁵ So werden nicht nur extremistische Islamisten, sondern auch Mitglieder der moderaten Muslimbruderschaft trotz ihrer politischen Normalisierung immer wieder Opfer staatlicher Maßnahmen. Zugleich war die Muslimbruderschaft in den 1980ern wenn auch verboten, so doch faktisch anerkannt und festigte ihre Rolle im sozialen, ökonomischen und politischen Leben durch soziales Engagement, das sich in vielen Fällen effizienter als die staatlichen Zuwendungen erwies.²¹⁶ Sie ging zweimal in Folge, in den Jahren 1984 und 1987, als größte Oppositionskraft aus den Parlamentswahlen hervor, doch da sie bis heute weder legalisiert noch als Partei anerkannt ist, wurde ihr die Bildung einer eigenen Fraktion verweigert.

Die 1990er Jahre begannen mit einer einschneidenden politischen und ökonomischen Krise: Nach dem Einmarsch irakischer Truppen in Kuwait mussten etwa 700 000 ägyptische Arbeitsmigranten nach Ägypten zurückkehren. Zusätzlich zu den seit Mitte der 1980er sinkenden Erdölpreisen und entsprechend abnehmenden Löhnen bewirkt ihre Rückkehr eine dramatische Zuspitzung der Arbeitslosigkeit.²¹⁷ Die ägyptische Regierung verpflichtete sich in einem Vertrag mit dem Internationalen Währungsfond zu Strukturanpassungen, die besonders zu Lasten der ärmeren Bevölkerungsschichten ausfielen, da staatliche Subventionen für die Grundversorgung gekürzt und eine Umsatzsteuer eingeführt wurde, was für einen starken Anstieg der Lebenshaltungskosten sorgte.²¹⁸ Vor allem Lohnarbeiter im produzierenden Kleingewerbe waren vom Beschäftigungsabbau betrof-

²¹² Vgl. Rogler (1999), S.36

²¹³ Vgl. Kepel, S.140-150

²¹⁴ Vgl. Voll, S.380-383

²¹⁵ Im Oktober 1981 wurde in Ägypten der Ausnahmezustand ausgerufen, der immer noch andauert.

²¹⁶ Vgl. Kepel, S.46 f.

²¹⁷ Vgl. G. Meyer, S.21

²¹⁸ Vgl. Ebd., S.21

fen, während der informelle Arbeitssektor – Kinderarbeit und die Beschäftigung von Frauen und Familienmitgliedern zu Niedriglöhnen – zunahm.²¹⁹ In und um Kairo wachsen seit her die Armenviertel in ungeheurem Tempo, die Zahl von Straßenkindern nimmt zu, die Kriminalitätsrate steigt und traditionelle Familienstrukturen lösen sich auf.²²⁰ Die sozioökonomische Dynamik, die der Erste Golfkrieg freisetzte, nährte wiederum eine politische und kulturelle Krisenwahrnehmung in der Bevölkerung. Die eigene politische Führung erwies sich als schwach, da sie nur mit Hilfe einer westlich geführten Koalition gegen Saddam Hussein und seine Truppen ankommen konnte. So konnte der Islamismus als indigene Antwort auf sozioökonomische, politische und kulturelle Krisen sowie als Ausdruck von Protest gegen die herrschenden Eliten unter diesen Bedingungen Zuspruch in der Bevölkerung und besonders in der städtischen Unterschicht gewinnen.²²¹

Die Zuspitzung der ökonomischen und politischen Krise gipfelte in den 1990ern in eine Welle von Gewalt seitens militanter Islamisten. Das Massaker an Touristen in Luxor im November 1997 stellte den Höhepunkt der Gewalt dar. Dies war nicht nur Ausdruck einer radikalen Absage an das politische System Ägyptens, sondern darüber hinaus der gezielte Versuch, den Staat an seiner empfindlichsten Stelle zu treffen, nämlich dem Tourismus als wichtigste wirtschaftliche Einnahmequelle. Seit den späten 1990er scheint sich ein Abklingen des gewaltbereiten, politischen Islamismus in Ägypten abzuzeichnen, während gemäßigte Strömungen nach wie vor eine tragende politische und soziale Bewegung darstellen.²²²

3.1.3 Ideologische Aspekte im gesellschaftlichen Kontext

Politische Partizipation und Gewalt

Ideologien gedeihen nicht in einem Vakuum, sondern wandeln sich im Kontext politischer und gesellschaftlicher Entwicklungen.²²³ Nachvollziehen lässt sich dies an der Differenzierung des islamistischen Spektrums in Ägypten in zahlreiche moderate und militante Gruppen, die sich vor allem während der Präsidentschaft Nassers vollzog.

Die Ideologie Hasan al-Bannas sah keinen revolutionären Umsturz der politischen Verhältnisse vor, um an die Macht zu gelangen. Vielmehr sollte die Transformation der Gesellschaft über die Transformation des Einzelnen erreicht werden. Bildung und Mission hatten daher Vorrang vor politischem Aktivismus mit Mitteln der Gewalt: „*the principal role*

²¹⁹ Vgl. Ebd., S.22 f.

²²⁰ Vgl. Schrand, S.28; Kairo gehört heute mit schätzungsweise 20 Millionen Einwohnern – genaue Zahlen können nicht mit Sicherheit angegeben werden – zu einer der am dichtesten bevölkerten Städte weltweit.

²²¹ Vgl. Faksh, S.31 f. und S.xii-xiii

²²² Vgl. dazu 2.1.3; Interessant sind dabei die Implikationen, die weitreichende Globalisierungstrends für die Verbreitung ideologischer Anschauungen, neue Formen der Vergemeinschaftung über moderne Kommunikationsmittel („*virtuelle Gemeinschaften*“, vgl. Mathes/ von Braun, S.350 ff.) und die Herausbildung eines „Diaspora-Islamismus“ haben, doch kann aufgrund des abgesteckten Rahmens dieser Arbeit Formen des global vernetzten islamischen Fundamentalismus nicht weiter nachgegangen werden.

²²³ Vgl. Damir-Geilsdorf, S.201 f.

of the Society was to be one of education (trabiyya) of the people to the truth“.²²⁴ In den 1930er kam es zu internen Spannungen unter Mitgliedern der Muslimbruderschaft in der Frage, ob Gewalt als Strategie zur Erreichung der Ziele – die Befreiung von den Briten und der Monarchie sowie die Bildung einer Gesellschaft, in der islamische Werte die kollektive Identität bestimmen und die politische Richtung vorgeben sollten – legitim sei. Einzelne Mitglieder verließen die Organisation, da sie die Linie al-Bannas, der die gewaltsame Umgestaltung mit Berufung auf den Koran verurteile, in Widerspruch zu den Doktrinen der Organisation sahen.²²⁵ Infolge der harschen Verhaftungswelle gegen die Muslimbruderschaft unter Nasser radikalisierten sich einige ihrer Mitglieder. Diese These vertritt unter anderem der französische Islamwissenschaftler François Burgat. Ihm zufolge rührt islamistische Gewalt nicht allein aus der ideologischen Angebotsstruktur, sondern stellt eine Reaktion auf Gewaltstrategien seitens der politischen Herrschaft dar.²²⁶ Sayyid Qutb, der „geistige Vater“ des militanten politischen Islamismus, verfasste einen Teil seiner islamistischen Schriften in dem Internierungslager, in dem er bis zu seiner Exekution im Jahr 1966 inhaftiert war. Die Erfahrung von staatlicher Gewalt am eigenen Leib trug maßgeblich zur Herausbildung seiner ideologischen Anschauungen bei, auf deren Grundlage sich die Option einer gewaltsamen Bekämpfung des Staates und „tyrannischer“ Herrscher nicht nur legitimieren, sondern zur Pflicht erheben ließ.²²⁷ Die Menschheit lebe in einem neuen Zustand der *jahiliyya*, so Qutb, in dem sich Herrscher gegen die Souveränität Gottes (*hakimiyya*²²⁸) vergangen hätten, um Individuen und ganze Völker im Namen kollektivistischer Ideologien zu unterwerfen.²²⁹ „Mit seiner geschichtsübergreifenden Verwendung des Begriffes Jahiliyya führt Qutb eine beträchtliche Neuerung in das Dogma der Muslimbrüder ein,“²³⁰ die darin besteht, jede Gesellschaft als unislamisch zu charakterisieren, die anderen als den koranischen Richtlinien folgt – was die ägyptische Gesellschaft unter Nasser einschließt. Reformierung und Mission, wie sie die Muslimbruderschaft in den 1930ern und 1940ern als Weg zum Erfolg betrachtet hat, erschienen Qutb im totalitären, sozialistischen Staat seiner Zeit, in der jeder politische Dissident verfolgt wurde, nicht mehr durchführbar.²³¹ Gerechte Herrschaft konnte in Qutbs Verständnis allein von Gott ausgeübt werden, denn nur aus ihr könne die gerechte *umma* der Muslime ihre Gesetzgebung, Sozialordnung, Werte und Gebräuche ableiten.²³² Alles andere, ob Monarchie,

²²⁴ Mitchell, S.308

²²⁵ Vgl. Mitchell, S.18 f.

²²⁶ Vgl. Burgat, S.6

²²⁷ Vgl. Kepel, S.11 f. und S., Faksh S.13

²²⁸ Das Wort geht auf die Wurzel „hakama“ für „richten“ oder „herrschen“ ab. Es handelt sich um eine begriffliche Neuschöpfung, die sich nicht im Koran findet, worin sich das innovative Potential des fundamentalistischen Denkens ausdrückt.

²²⁹ Vgl. Kepel, S.44 f.

²³⁰ Kepel, S.46

²³¹ Vgl. Kepel, S.46 f.

²³² Die Ideologie Qutbs ist vom pakistanischen Theoretiker Maududi inspiriert, dem Gründer der Jama'at-islami in Indien.

Sozialismus, Demokratie oder Kapitalismus, sei nichts als „Götzendienst“.²³³ Qutbs Denken ist von scharfem Dualismus: eine Gesellschaft mitsamt ihrer Machthaber und Gesetze sind entweder islamisch oder *jahilistisch*. Der Islam wird damit zu einem totalistischen System, das keine Trennung von Glaube und Leben vorsieht.²³⁴ Wenn die gesamte ägyptische Gesellschaft als *jahiliyya* eingestuft wird, so erfordert dies neue Handlungsstrategien. Nach Qutb können die „Wiedererweckung“ des Islam und die Aufhebung der *jahiliyya* nur durch geistige Erneuerung auf der Grundlage des Koran und einer revolutionären Umgestaltung des Staates erreicht werden. In beiden Phasen ist eine kleine Gruppe, eine „Avantgarde“, federführend, am Ende aber stünde die Errichtung einer islamischen Gesellschaft in einem islamischen Staat.²³⁵ Beide Phasen bezeichnet Qutb als *jihad* auf dem Weg Gottes.²³⁶

Qutbs Ideologie gab militanten Strömungen die Konzepte an die Hand, um die politische Führung eines eigentlich muslimischen Herrschers als „unislamisch“ zu deuten und gewaltsam gegen sie vorzugehen. Doch hatte er die Frage offen gelassen, wer als Vertreter der *jahiliyya* verstanden und folglich bekämpft werden müsse: nur das Regime oder jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft?²³⁷ *Takfir* und *hijra* – Exkommunikation und Auszug – waren die beiden Axiome, an denen sich Abspaltungen von der Muslimbruderschaft orientierten. Die Strategien militanter islamischer Strömungen reichten von Rückzug und Bildung alternativer Gesellschaften bis hin zu Putschversuchen. Die staatlichen Repressionsapparate erwiesen sich jedoch als zu mächtig, als dass die kleinen militanten Gruppierungen erfolgreich hätten sein können. Sie konnten gegenüber dem gemäßigten „Mainstream-Islamismus“ keine hegemoniale Position im islamistischen Diskurs erlangen und damit auch in der breiten Öffentlichkeit nicht Fuß fassen, wie Rubin in Bezug auf die *Jama'at al-Islamiyya* erläutert.²³⁸ Der französische Politikwissenschaftler Olivier Roy stellt in diesem Zusammenhang fest, dass sich seit den ausgehenden 1980er Jahren ein „Neofundamentalismus“ herausbildet, der das übergeordnete Ziel des politischen Islamismus, nämlich einen umfassenden revolutionären Wandel auf nationaler Ebene herbeizuführen, aufgegeben hat. Seine neuen Strategien, so bei einem Großteil der militanten Gruppierungen in Ägypten zu beobachten, bestehen in einer „Reislamisierung von unten“:²³⁹ es wird eine strenge, puritanische Lebensweise gepredigt, die sich in Kleidungsstil, sozialen Beziehungen, Freizeitverhalten, wirtschaftlichem Handeln und Bildung ausdrücken soll. Dies geht einher mit der Entstehung „islamisierter Räume“²⁴⁰, die unter der Kontrolle isla-

²³³ Vgl. Kepel, S.50; Maududi prägt dafür den Begriff der *ubudiyya* („Anbetung“), ebenfalls eine Neuschöpfung.

²³⁴ Vgl. Faksh, S.5

²³⁵ Vgl. Kepel, S.54 f.

²³⁶ *Al-jihad fi sabil allah*. Damit hebt er die konzeptionelle Trennung von „großem“ und „kleinem“ *jihad* auf: Der „innere Kampf“ mit sich selbst und der physische Kampf gegen die *jahiliyya* bilden komplementäre Elemente.

²³⁷ Vgl. Kepel, S.58 f.

²³⁸ Vgl. Rubin, S.41

²³⁹ Vgl. Roy (1996), S.79

²⁴⁰ Vgl. Roy (1996), S.79-82

mistischer Gruppen stehen. Als Beispiele nennt Faksh Ein Shams, Imbaba und Umriyya in Kairo, al-Fayyum, Dayrut und al-Minya in Oberägypten. Diese „islamisierten Räume“ repräsentieren nicht nur die „*ideal future society*“, sondern ersetzen teilweise das soziale staatliche Netz und bilden Formen alternativer, sozial streng hierarchisch geordneter Gemeinschaften, die sich der staatlichen Kontrolle weitgehend entziehen.²⁴¹ Der Islamwissenschaftler Reinhard Schulze sieht die Ursachen für die Herausbildung solcher neuen Organisationsformen in den Auswirkungen der Globalisierung, in deren Zuge der Nationalstaat seine Bedeutung als Referenzgröße für die kollektive Identität und für das politische Handeln eingebüßt habe. Demgegenüber gewinnen die Orientierung an der Lebenswelt des Einzelnen und eine wertkonservative Gesellschaftsethik Priorität vor Gesellschafts- und Staatsutopien.²⁴²

Angesichts der jüngsten Distanzierungen von Versuchen gewaltsamer Umstürze seitens radikaler islamistischer Gruppierungen wie *al-Jihad al-Islami* und *al-Jama'a al-islamiyya* macht der ägyptische Soziologe Sa'deddin Ibrahim eine neue Phase aus, in die die militante islamistische Bewegung seit den späten 1990er Jahren eingetreten sei.²⁴³ Die alte Führungsgarde, die in den 1970er Jahren den bewaffneten Kampf propagierte, habe in der Haft zu der Einsicht gefunden, damit nur in eine Sackgasse geraten zu sein.²⁴⁴ Wie sich in Zukunft der Prozess der Umorientierung radikaler Islamisten gestaltet, hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit die Regierung den politischen Spielraum zu öffnen bereit ist. „*Diesbezügliche Hoffnungen der Führung,*“ so die Einschätzung Lutz Roglers, „*dürften wohl derzeit über eine religiöse Vereinigung mit sozial-karitativer Ausrichtung nicht hinausgehen.*“²⁴⁵ Weder die gemäßigte Muslimbruderschaft noch Vertreter aus dem radikalen Umfeld haben Aussichten auf Gründung einer legalen politischen Partei, auch wenn es solche Bestrebungen in beiden Strömungen gibt.²⁴⁶

„Die“ Moderne und „der“ Westen

In der Betrachtung des islamistischen Fundamentalismus kommt man nicht umhin, die Perzeption der westlichen Moderne und Kultur zu reflektieren, die in den verschiedenen ideologischen Positionen widerhallt. Wie im ersten Kapitel dargelegt wurde, sind Funda-

²⁴¹ Roy (1996), S.80; Faksh, S.49 f.

²⁴² Vgl. Schulze, S.169 ff.

²⁴³ Ibrahim ist Leiter des Ibn Khaldun-Zentrums in Kairo und forscht seit über 25 Jahren über islamistische Bewegungen in Ägypten. Im Jahr 2001 verbüßte er eine achtmonatige Haftstrafe, die aufgrund von Vorwürfe der Korruption und der Diffamierung des ägyptischen Ansehens im Ausland verhängt wurde. Im Tora-Gefängnis, wo er inhaftiert war, kam er in Kontakt zu mehreren Führern der radikalen islamistischen Gruppierungen *al-Jama'a al-islamiyya* und des *al-Jihad al-islami*. Vgl. Gerlach (2002), S.20-21

²⁴⁴ Bereits im Jahr 1997 gaben die älteren Führer der Gruppierungen, die zum Teil schon über 25 Jahren im Gefängnis sitzen, eine Reihe von Büchern heraus, in der sie ihr Umdenken kundtaten. Nach den Anschlägen vom 11. September auf das World Trade Center und das Pentagon legten sie die Bücher nochmals neu auf, um sich, wie Ibrahim deutet, von Usama Bin Laden und dem „globalen *jihad*“ wie auch von ihrer eigenen Vergangenheit deutlich zu distanzieren. vgl. Gerlach (2002), S.21

²⁴⁵ Rogler (2002), S.17

²⁴⁶ Vgl. ebd., S.17

mentalismen selbst Produkte der Moderne mit antimodernen Zügen. Die Geschichte des islamischen Fundamentalismus ist aufs engste verflochten mit dem Auftreten der westlichen Moderne in der islamischen Welt. So ist das frühe Bild, das islamistische Denker vom Westen gewannen, maßgeblich durch den kolonialen Kontext geprägt, weshalb einige Wissenschaftler den islamischen Fundamentalismus als „antikoloniale Bewegung“ bewerten.²⁴⁷ Die unterägyptische Stadt Ismailiyya beispielsweise, wo Hassan al-Banna als Lehrer arbeitete, war zur damaligen Zeit Sitz der britischen Suezkanalgesellschaft und „*Symbol kolonialer Präsenz schlechthin*“²⁴⁸: Während Ausländer und Kolonialherren in reichen Villenvierteln wohnten, lebten viele einheimische Arbeiter in ärmlichen Verhältnissen in den Slums der Stadt.²⁴⁹ Al-Banna erfuhr unmittelbar, wie das ägyptische Volk unterjocht und ökonomisch ausgebeutet wurde. „Der“ Westen wurde von ihm und den Muslimbrüdern allerdings nicht als Ganzes abgelehnt, sondern bestimmte ökonomische und politische Strukturen sowie Werte, die sie von ihm verbreitet sahen. Dazu gehören in erster Linie die Kolonialherrschaft, die ökonomischen Verhältnisse, die sie schuf und der Säkularismus, der die Religion auf die Sphäre privater Frömmigkeit zu begrenzen suchte. Dem setzte al-Banna eine eigene Vorstellung von Modernisierung der islamischen Gesellschaft entgegen, die er auf zwei komplementären Wegen anstrebte, nämlich durch eine Verbindung von wissenschaftlich-technischem Fortschritt mit einer Erneuerung der islamischen Tradition.²⁵⁰ Das Ziel der „Erneuerung“ der Tradition unterscheidet Fundamentalisten von Traditionalisten, die ja gerade die Tradition konservieren wollen, während erstere in ihr eine „Erstarrung“ oder „Dekadenz“ erkennen bzw. selektive Elemente auswählen, die sie reinterpretieren und hierarchisieren. Hieran wird aber auch deutlich, dass sich die Kritik des Fundamentalismus in erster Linie gegen innergesellschaftliche Entwicklungen richtet. Wenn also der islamische Fundamentalismus in seinem frühen Stadium in Ägypten mit gewisser Berechtigung als antikoloniale Ideologie gedeutet wird, so muss auch mitbedacht werden, dass er sich nicht ausschließlich als Protest gegen „importierte“ moderne Entwicklungen und sozioökonomische Auswirkungen formierte, sondern vielmehr selbst ein „Programm der Moderne“ entwarf, deren Umsetzung er anstrebte. *„Die Werte der Moderne werden wohl weniger abgelehnt als vielmehr mit der Terminologie des islamischen Symbolsystems umschrieben,“*²⁵¹ resümiert daher Burgat. Man kann über Burgats Formulierung hinausgehen und von „umgeschrieben“ sprechen: Konzepte und Werte der Moderne werden im islamischen Fundamentalismus konzeptionell neu gefasst. Eindringlich vor Augen führt dies das Denken al-Bannas, in dem das moderne Konzept des Nationalstaates und das der übernationalen Glaubensgemeinschaft der Muslime ineinan-

²⁴⁷ Vgl. Burgat, S.6 f.

²⁴⁸ Lübken (2002), S.9

²⁴⁹ Vgl. Mitchell, S.7

²⁵⁰ Vgl. Büttner, S.193

²⁵¹ Burgat, S.6

dergreifen. Die Grenzen des Nationalismus sieht al-Banna im Gegensatz zu anders akzentuierten Nationalbewegungen seiner Zeit durch den Glauben gegeben.²⁵² Er integriert beide Konzepte, Nationalstaat und *umma*, indem er sie in ein Modell der konzentrischen Kreise eingliedert, das drei Referenzrahmen umfasst: Ägypten als innerster Kreis, worauf die arabische oder islamische *umma* und als äußerster Kreis der Orient folgen. Die Einheit der *umma* kann sich folglich, so die Darlegung Lübbers, in einzelnen islamischen Staaten realisieren. Bedingung hierfür ist, dass die einzelnen Staaten die Souveränität des jeweiligen Volkes achten, diese Souveränität sich wiederum auf die Souveränität Gottes beruft und die *schar'ia* als einzige Legitimationsquelle von Herrschaft Authentizität zugrunde gelegt wird.²⁵³

War der antikoloniale Widerstand fester Bestandteil des Programms der Muslimbruderschaft, so steht in der nachkolonialen Epoche die Entfaltung einer indigenen Moderne aus dem Islam heraus im Vordergrund. Wie in der Vergangenheit so beeinflussen auch heute westliche Weltanschauungen islamistische Ideologien und fordern sie heraus, nach gleichwertigen, aber doch eigenen Alternativen zu suchen, was sich beispielsweise in Ideen wie der Begründung einer islamischen Wirtschaftssystems ausdrückt. Die Muslimbrüder nahmen die Industrialisierung als Motor von Modernisierung durchaus an, doch nicht ohne sie in ihrem Sinne zu gestalten: die Industriebetriebe und Wirtschaftsunternehmen, die sie in den 1930ern und nach ihrer Duldung in den 1970er und 1980ern gründeten, sollten nach ihren sozialen und ethischen Prinzipien ausgerichtet sein, um als Modelle für die islamische Gemeinschaft zu fungieren. So waren etwa die Arbeiter Anteilseigner, was materielle Gerechtigkeit sichern sollte. Gleiches trifft auf ihre Krankenhäuser, Bildungseinrichtungen und Sozialstationen zu.²⁵⁴ Daran wird erkennbar, dass sich ein ambivalentes Verhältnis zwischen islamischem Fundamentalismus und westlicher Kultur ergibt. So legt beispielsweise die Muslimbruderschaft in ihrem Webauftritt Wert darauf, nicht als „antiwestlich“ oder „antiamerikanisch“ eingestuft zu werden.²⁵⁵ Sie will zwischen ihrer Kritik an westlichen Regimes und ihrer neutralen Einstellung gegenüber den Menschen in westlichen Ländern deutlich unterschieden wissen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich die Rhetorik auch eines gemäßigten oder moderaten islamischen Fundamentalismus nicht mitunter scharfer antiwestlicher Töne bedienen würde, wie im Hinblick auf Geschlechterbeziehungen und Sexualmoral weiter unten diskutiert wird.

In der Forschungsliteratur wird in Bezug auf die Perzeption des Westens aus islamistischen Perspektiven oftmals auf „Doppelstandards“ hingewiesen, die die Regierungen Europas und der USA im politischen Umgang mit islamischen Ländern anlegen. Diese

²⁵² Vgl. Mathes/ von Braun, S.350

²⁵³ Lübber (2002), S.11

²⁵⁴ Vgl. 194

²⁵⁵ Vgl. <http://www.ikhwanweb.com/Article.asp?ID=15359&LevelID=1&SectionID=146> und <http://www.ikhwanweb.com/Article.asp?ID=930&SectionID=146> (letzter Zugriff: 01.09.2008)

speisten in der postkolonialen Ära die Wahrnehmung des Westens als „neoimperialistische“ Fortsetzung der kolonialen Unterdrückung, die tief im Bewusstsein der Bevölkerung verankert sei.²⁵⁶ Werner Ruf sieht den „Aufstieg der islamistischen Bewegung als Träger des sozialen Protests“²⁵⁷ gegen die Kluft, die zwischen dem „moralisierenden Diskurs zur Rechtfertigung westlicher Politik und dem realen Handeln“²⁵⁸ bestehe. Der Protest richtet sich zugleich gegen die eigene Regierung, die im „Kampf“ gegen den Islamismus zu undemokratischen Mitteln greift, ohne erhebliche Sanktionen seitens demokratischer Länder befürchten zu müssen. Die trägt zum Mobilisierungspotential islamistischer Organisationen bei, denen es ermöglicht wird, „sich auf die „Demokratie“ und die „Zivilgesellschaft“ zu berufen.“²⁵⁹

Mission und soziales Engagement

Zivilgesellschaftliches Engagement kann denn als Hauptfeld gelten, im dem sich die Aktivitäten islamistischer Organisationen wie die der Muslimbruderschaft entfalten. Der Einfluss sowohl modernistischer wie auch fundamentalistischer Impulse der *salafiyya* auf die Ideologie der Muslimbrüder wird darin greifbar, dass die „Wiederbelebung“ des islamischen Geistes durch eine stufenweise Vervollkommnung des Individuums erreicht werden sollte, an deren Ende die soziomoralische Erneuerung der *umma* im Geiste des „reinen“ Islam stehen soll.²⁶⁰ Dies war die Vorstellung des Gründers Hasan al-Banna. Bildung und Erziehung nehmen in seinem ideologischen Denken daher einen zentralen Stellenwert ein. Daneben zählte vor allem *da'wa*²⁶¹, die Missionstätigkeit im „Kampf“ um die „Herzen“ der Menschen, zu den Hauptstrategien der Organisation, über die sie ihr reformistisches Programm verbreiten und umsetzen will.²⁶² Sie betreibt mit Hilfe lokaler Freiwilliger und Spenden aus dem Ausland ein weitgespanntes Netz an sozialen, religiösen und karitativen Einrichtungen, was ihre Entwicklung zu einer „*society within a larger society*“²⁶³ vorantreibt, die Propagierung und Verbreitung ihrer Botschaft fördert und ihr gesellschaftliche Anerkennung einbringt. Bereits zwanzig Jahre nach ihrer Gründung war es ihr gelungen, in jeder größeren Ortschaft in Ägypten Zentren mit Moscheen und Werkstätten für Arbeitslose und Frauen einzurichten, Pfadfinderorganisationen zu gründen, Krankenhäuser, Wirtschaftsunternehmen und Zeitungen zu etablieren und sogar eine eigene Druckerei zu eröffnen.²⁶⁴ Sie schaffte es auf diesem Wege, Mitglieder und Sympathisanten aus verschiedenen sozialen Schichten zu mobilisieren, die sich über eine zwar in unterschied-

²⁵⁶ Vgl. Ruf, S.156 f.

²⁵⁷ Ebd., S.156

²⁵⁸ Ebd., S.157

²⁵⁹ Roy, S.51

²⁶⁰ Vgl. Krämer, S187 f., Vgl. Lübken (2002), S.10

²⁶¹ Wörtlich: „Einladung“, „Aufruf“

²⁶² Vgl. Mitchell, S.6 f.

²⁶³ Vgl. Faksh, S.44

²⁶⁴ Vgl. Voll, S.361 f.; vgl. Mitchell, S.185-195; vgl. Faksh, S.44

lichen Dimensionen wirkende, aber dennoch geteilte Erfahrung von Desintegration in sozialer, politischer oder ökonomischer Hinsicht definierten und die Herausforderungen der Moderne zu bewältigen suchten.

Doch bedarf es einer gewissen Vorsicht bei der Verwendung des Begriffs „Zivilgesellschaft“ im ägyptischen Kontext. Als Träger sozialer Bewegungen gehen fundamentalistische Organisationen zwar vom Staat unabhängigen Aktivitäten nach, doch sind die demokratischen Voraussetzungen für zivilgesellschaftliches Engagement wie die Meinungs- und Versammlungsfreiheit durch das autoritäre politische System eingeschränkt. Seit einigen Jahren ist ein Rückgang von Demokratisierungstendenzen im politischen System Ägyptens festzustellen, der linksgerichtete wie islamistische Organisationen gleichermaßen betrifft.²⁶⁵ So erließ die Regierung im Jahr 1999 ein neues Vereinsgesetz, dem zufolge die Neugründung von NGOs nur mit staatlicher Lizenzierung vom Sozialministerium zulässig ist. Zuvor verschärfte das Gewerkschaftsgesetz aus dem Jahr 1995 den staatlichen Zugriff, ebenso wie das neue Moscheengesetz aus dem Jahr 1996 Privatmoscheen unter staatliche Kontrolle bringen sollte. Es sieht vor, dass die Errichtung, Finanzierung und Verwaltung von Moscheen, aber auch Predigten nicht mehr ohne Erlaubnis des Religionsministers möglich sind. Ebenso wurde die Sozialarbeit in Form von Kollekten und Tätigkeiten auf dem nichtformalen Bildungssektor wie Alphabetisierungskurse staatlichen Reglementierungen unterworfen und dürfen nur noch mit Einwilligung der Regierung durchgeführt werden.²⁶⁶ Die Muslimbruderschaft ist von den Maßnahmen besonders betroffen, da sie ein breites unabhängiges Sozial- und Gesundheitssystem und zahlreiche private Moscheen unterhält, sowie in den Berufsverbänden der Ingenieure, Ärzte und Rechtsanwälte prominent repräsentiert ist. Daneben ist auch das staatliche Schulsystem einer „Bereinigung“ von islamistischem Lehrmaterial und -personal unterzogen worden, etwa indem als islamistisch eingestufte Lehrer in administrative Posten versetzt wurden.²⁶⁷ Auf dem formalen Bildungssektor haben islamistische Organisationen insofern wenig Einflussmöglichkeiten, als dass er zentralen Vorgaben des Bildungsministeriums unterliegt, an die auch private Träger gebunden sind und deren Einhaltung regelmäßig überwacht wird. Interessanterweise bildet sich parallel zum Erstarken islamistischer Strömungen seit Mitte der 1970er ein islamischer Privatschulsektor heraus, der sich an mittlere und höhere Einkommensschichten richtet. Er ist ideologisch weit gefächerter und stellt keine geschlossene Bewegung dar, wie Linda Herrera anhand zweier Fallstudien zeigt. Einige dieser Schulen vermitteln ein Religionsverständnis, dass sich in manchen Punkten mit dem islamistischen Anschauungen deckt: islamische Kleidung für Schülerinnen und

²⁶⁵ Vgl. Kienle, S.67

²⁶⁶ Lübken (2001), S.6-8.

²⁶⁷ Vgl. Faksh, S.53 f.

Lehrerinnen, Verbot westlicher Kleidungsstile, Geschlechtertrennung, Verbot von Musik, Fokussierung auf religiöses Wissen bei Vernachlässigung säkularer Lehrinhalte etc.²⁶⁸

Zu den politischen Bedingungen, unter denen islamistische Akteure in der öffentlichen Sphäre agieren müssen, kommt hinzu, dass sie das westliche Modell der Zivilgesellschaft, das in Gestalt ausländischer NGOs und finanzieller Förderungen auftritt, skeptisch betrachten, da es auch ihrer Sicht für die Propagierung nichtislamischer Werte und Ideen steht.²⁶⁹ Die gesellschaftliche Partizipation zielt auch bei eher gemäßigten Gruppierungen nicht darauf, einen gesellschaftlichen, im westlichen Sinne demokratischen Pluralismus aufrechtzuerhalten, sondern vielmehr eine hegemoniale Position im öffentlichen Diskurs einzunehmen, über die sie eine kulturelle Homogenisierung der Gesellschaft zu erreichen suchen. Dabei konkurrieren die verschiedenen islamistischen Strömungen sowohl untereinander, als auch mit den ideologieproduzierenden Institutionen des Staates um die Dominierung des islamischen Diskurses.²⁷⁰ Während moderate Organisationen wie die Muslimbruderschaft soweit es möglich ist im Rahmen der gegebenen politischen Strukturen agieren, sind radikalere Gruppierungen bestrebt, unabhängige, staatlicher Kontrolle entzogene Räume zu schaffen, innerhalb derer sie ihre soziomoralischen und ethischen Vorstellungen im Alltag leben können.

Gender, Familie und Sozialmoral

Dass kulturelle und politische Auseinandersetzungen auf dem Feld der Genderthematik geführt werden, hat seinen historischen Ursprung im Auftreten des Kolonialismus in arabischen und islamischen Ländern, wie Mathes und von Braun in ihrer Monographie *Ver-schleierte Wirklichkeit* zeigen. Unter Muhammad Ali Pascha hatte in Ägypten eine umfangreiche Bildungsreform eingesetzt, von der Mädchen und Frauen auch aus niedrigeren Einkommensschichten profitierten. Doch erschwerte die britische Kolonialpolitik durch Kürzungen von Subventionen Frauen den Zugang zur Bildung. Zugleich beurteilte der kolonialistische Diskurs die Geschlechterordnung in der ägyptischen Gesellschaft als patriarchalische Unterdrückung der Frau und führte sie auf das angeblich unveränderbare, repressive „Wesen“ des Islam zurück.²⁷¹ Er bemächtigte sich einer „feministischen“ Sprache, „die die Unterdrückung der Frau zu einem Phänomen anderer Kulturen erklärte“²⁷², ohne indessen die Emanzipation der Frau tatsächlich voranzubringen, sondern vielmehr um Macht und Herrschaft zu legitimieren.²⁷³ Unter Einfluss des kolonialen Diskurses ka-

²⁶⁸ Vgl. Herrera, S.4-6

²⁶⁹ Vgl. Lübben (2001), S.7

²⁷⁰ Vgl. Fawzy/ Lübben (2001), S.30

²⁷¹ Vgl. Mathes/ von Braun, S.314

²⁷² Mathes/ von Braun, S.313

²⁷³ Vgl. Kreile (2005), S.2; Lord Cromer beispielsweise, britischer Generalkonsul in Ägypten, engagierte sich gegen feministische Forderungen in England, während er zugleich die Geschlechterordnung der ägyptischen Gesellschaft als Ursache für Rückständigkeit und Unfähigkeit zur Entwicklung kritisierte.

men in Ägypten Diskussionen über eine Entschleierung der Frau auf, die im Grunde Diskussionen über Einstellungen zum Kolonialismus waren. Westlichen Denkmustern entsprechend wurde die Frau im Verlauf dieser Debatten zum Symbol der Nation, zugleich aber auch des nationalen Unabhängigkeitskampfes.²⁷⁴ Für die Gegner einer Entschleierung „wurde der Schleier zu einer ›typisch arabischen Form des Widerstands‹“²⁷⁵ gegen den Kolonialismus, was jedoch nicht ausschloss, dass sich einige unter ihnen für eine Verbesserung der gesellschaftlichen Stellung der Frau offen zeigten. Die „Emanzipation“ der Frau in der Epoche des Kolonialismus hatte, wie die beiden Autorinnen Mathes und von Braun überzeugend argumentieren, mehr mit Machtansprüchen und Bewahrung von Identität zu tun als mit den Rechten der Frauen. Dennoch wurde ihnen in Ägypten seit Ende der 1920er Jahre die Besetzung neuer öffentlicher Räume ermöglicht, die bis dahin männlich definiert waren. In erster Linie waren die Universitäten Kairo und Alexandrias der Schauplatz, an dem sich die Suche einer neuen Generation von jungen Frauen nach Möglichkeiten, sich an die Bedingungen der Moderne anzupassen, visuell manifestierte. Diese Frauen kamen aus ländlichen Regionen, meist mit Eltern, die selbst keine Bildung genossen hatten und gehörten damit einer aufstrebenden Bildungsschicht an. Für sie gewann der Schleier eine neue, praktische Funktion, nämlich die akademische Bildung und die Bewahrung traditioneller Werte in der Großstadt, in der die Norm der Geschlechtersegregation aufgehoben war, zu vereinbaren.²⁷⁶ In der nachkolonialen Phase wurde der Schleier damit zu einem doppelten Symbol für das Streben nach weiblicher Selbstbestimmung durch Bildung einerseits und für die Artikulation von Identität und Abgrenzung andererseits. Beide Aspekte finden im islamischen Fundamentalismus Widerhall.

„Mit dem Aufstieg des politischen Islam ist die Geschlechterfrage ins Zentrum gesellschaftlicher und politischer Auseinandersetzungen gerückt,“²⁷⁷ argumentiert Renate Kreile, da ihr eine Schlüsselfunktion in der Erhebung hegemonialer Machtansprüche des Nationalstaates gegenüber familiären oder religiösen Gemeinschaften zukommt und sie ein konstitutives Element des „antikolonialen Widerstandes bzw. [der] antiglobalen[r] Selbstbehauptungsprozesse“ darstellt.²⁷⁸ Vergleichbar zur Epoche des Kolonialismus sind in der nachkolonialen, von Globalisierung geprägten Gegenwart die Geschlechterpolitik und die ihr zugrunde liegenden Vorstellungen von der Geschlechterordnung eng verwoben mit diskursiven Prozessen der Gemeinschafts- und Identitätsbildung. In islamistischen Diskursen nimmt dabei die „Moral“ der Frau eine Schlüsselrolle ein, die wiederum an den weiblichen Körper und die weibliche Sexualität gekoppelt ist. Über das weitgefächerte Spektrum des islamischen Fundamentalismus hinweg stellt das soziomoralische Konzept

²⁷⁴ Vgl. Mathes/ von Braun, S.314 f.

²⁷⁵ Ebd., S.317

²⁷⁶ Vgl. ebd., S.319 f., vgl. Maumoon, S.274, vgl. Kreile (2004), S.149

²⁷⁷ Kreile (2004), S.139

²⁷⁸ Vgl. ebd., S.141

einer „gottgewollten“ Geschlechterordnung den Dreh- und Angelpunkt des ideologischen Entwurfs einer „authentischen“, „gerechten“ *umma* dar. Sie beruht auf einem dominanten patriarchalischen Geschlechterdiskurs, der Männern den Frauen überordnet und beiden religiös begründete, komplementäre Rollen zuweist. Die Frau wird auf eine häusliche, nach innen gerichtete Sphäre festgeschrieben, während der Mann als Versorger in die außerhäusliche Öffentlichkeit tritt. Begünstigt durch den strukturellen Wandel, den ökonomische und politische Entwicklungen in Ägypten bewirkt haben, hat eine allmähliche Auflösung der traditionellen patriarchalischen Strukturen eingesetzt.²⁷⁹ Doch bedeutet der Eintritt der Frau in die „männlich“ bestimmten Räume nicht, dass sexualmoralische Normen ihre Geltung einbüßen.²⁸⁰ Sie erfahren im islamistischen Diskurs vielmehr eine „*Reformulierung und Politisierung*“²⁸¹, indem ihnen eine zentrale Bedeutung für die „Wiederherstellung“ der idealen, von Gott vorgesehenen Gemeinschaft zugesprochen wird. Das Verhältnis zwischen den Geschlechtern gründet damit in einer Deutung sozialer Krisen der Gegenwart als moralische Krisen, die oftmals auf den Einfluss westlicher Kultur zurückgeführt werden.²⁸² Basis dieser Deutung ist die ambivalente Konzeption der Frau als Hüterin der traditionellen Familie einerseits und als potentielle Verführerin des Mannes und Zerstörerin der sozialen Ordnung andererseits. Ihre Sexualität und ihr Körper müssen daher mittels räumlicher oder symbolischer Trennung der Geschlechter und strikter Reglementierung sexueller Kontakte zwischen Mann und Frau kontrolliert werden.²⁸³

Die Spannbreite der praktischen Umsetzung dieser ideologischen Konzeptionen ist sehr weit: Während einige islamische Fundamentalisten wie die afghanischen Taliban für eine strenge Segregation der Geschlechter optieren und der Frau jegliche öffentliche Rolle verwehren, sehen die ägyptischen Muslimbrüder keinen Widerspruch im Bild einer verschleierten Frau, die einer öffentlichen Tätigkeit nachgeht.²⁸⁴ Bei den Parlamentswahlen im Jahr 2000 stellte die Muslimbruderschaft erstmals eine weibliche Kandidatin auf, Gihan al-Halafawi. Ihre Kandidatur war innerhalb der Organisation nicht unumstritten, obwohl sie, wie Julia Gerlach darlegt, weder eine Frauenrechtsaktivistin ist noch über besonders großen politischen Einfluss verfügt. Sie verkörpert vielmehr, so Gerlach, in ihrer Rolle als

²⁷⁹ Renate Kreile gibt zu bedenken, dass der Eintritt der Frau in die Erwerbstätigkeit nicht immer aus dem Streben nach „Selbstverwirklichung“ heraus, sondern aus wirtschaftlicher Not heraus geschah und geschieht. Er bringt denn auch nicht in jedem Fall eine Befreiung der Frau, sondern kann zu einer Doppelbelastung aus Berufstätigkeit und Haushalt führen, unter der besonders Frauen aus unteren Einkommensschichten mit niedrigem Bildungsstandard leiden. Vgl. Kreile (2004), S.143-145; Meyer verweist in Bezug auf die steigende Beschäftigung von Frauen im Zuge der Strukturanpassungen der ägyptischen Wirtschaft in den 1990ern Jahren auf die männliche Perspektive: Gemäß den traditionellen sozialen Normen der islamisch-ägyptischen Gesellschaft wird der Mann als Versorger der Familie betrachtet. Wer seine Frau einer Beschäftigung außerhalb des Hauses nachgehen lässt, setzt sich „der Gefahr aus, als Versager zu gelten, der seine Familie nicht ernähren kann. Demzufolge greift er in der Regel nur zu einer solchen Strategie, wenn alle anderen Möglichkeiten der wirtschaftlichen Überlebenssicherung gescheitert sind.“, Vgl. G. Meyer, S.23

²⁸⁰ Vgl. Dunne, S.10

²⁸¹ Kreile, S.146

²⁸² „We completely reject the way that western society has almost completely stripped women of their morality and chastity. Vgl. <http://www.ikhwanweb.com/Article.asp?ID=787&SectionID=110> (letzter Zugriff: 15.08.2008)

²⁸³ Vgl. Maumoon, S.272

²⁸⁴ Vgl. Büttner, S.194 f.

Mutter, Ehefrau und sozial engagiertes Mitglied der Frauensektion der Muslimbruderschaft „geradezu idealtypisch das islamistische Frauenbild“.²⁸⁵ Auch wenn Gerlach einschränkend bemerkt, dass der islamistische Diskurs um die politische Rolle der Frau vornehmlich von Männern dominiert wird, so deutet sie ihre Kandidatur dennoch als „*Symbol des wachsenden Einflusses der Reformer innerhalb des islamistischen Lagers*“²⁸⁶, die sich für eine Stärkung der Frau im öffentlichen Leben einsetzen. Daneben formiert sich seit einigen Jahren innerhalb islamistischer Strömungen eine Frauenbewegung, die ihre Ansprüche auf Selbstbestimmung aus den Quellen des Islam heraus begründet. Der Zugang zum Studium religiöser Schriften ermöglicht der Frau, ihre Forderungen mit religiösen Argumenten zu untermauern. Inwiefern dies auf lange Sicht die Untergrabung patriarchalischer Normen bedeuten könnte und ob die islamische Frauenbewegung damit an ihr Ziel gelangt wäre sind Fragen, die nicht zuletzt einer differenzierten Hinterfragung der wissenschaftlichen Beschreibungskategorien westlicher Herkunft bedürfen. Saba Mahmood beispielsweise warnt davor, oppositionelle Begriffe aus dem feministischen Diskurs wie „Gehorsam“ versus „Auflehnung“ auf islamische Frauenbewegungen anzuwenden, da sie keine adäquate Erfassung ihrer Denk- und Argumentationsmuster gewährleisten.²⁸⁷

3.2 Zur Darstellung des Islamismus in *Al-Abwab al-Mughlaqa*

3.2.1 Beschreibung und überblickende Analyse

Institutioneller Rahmen

Al-Abwab al-Mughlaqa ist der erste Spielfilm des ägyptischen Regisseurs und Drehbuchautors Atef Hetata. Er wurde am 10. Dezember 1965 in New York als Sohn der bedeutenden Frauenrechtlerin und Schriftstellerin Nawal al-Sa'adawi und des Arztes, Schriftstellers und Menschenrechtsaktivisten Sherif Hetata geboren. Nach seinem Studium der Ingenieurwissenschaften an der American University of Cairo arbeitete er einige Jahre als Assistent für diverse Filmemacher, darunter auch für den in Europa bekannten ägyptischen Regisseur Yousef Shahine. Vor *al-Abwab al-Mughlaqa* drehte Hetata drei Kurzfilme, für die er zahlreiche Auszeichnungen erhielt. *Al-Abwab al-Mughlaqa* konnte Hetata mit Unterstützung von Shahines Produktionsfirma Misr International realisieren. Europäische Fördergelder und Produzenten leisteten ebenfalls einen wichtigen Beitrag zur Umsetzung des Films. Die Rolle der Fatma besetzt Hetata mit Sawsan Badr, einer populären ägyptischen Schauspielerin. Ahmed Azmi spielt ihren Sohn Mohamed, Mahmoud Hemeida ist als Lehrer und Fatmas Liebhaber Mansour zu sehen. Manal Afifi bekleidet die Rolle der

²⁸⁵ Vgl. Gerlach (2006), S.183

²⁸⁶ Vgl. ebd., S.187

²⁸⁷ Vgl. Mahmood, S.180

Nachbarin und Freundin Zeinab. Das Drehbuch zu *al-Abwab al-Mughlaqa* stammt von Atef Hetata selbst. Kameramann ist Samir Bahzan.

Handlung und Konflikt

Al-Abwab al-Mughlaqa spielt während des Zweiten Golfkrieges in Kairo. Der Film handelt von dem etwa 15jährigen Schüler Mohamed²⁸⁸, der gemeinsam mit seiner Mutter Fatma in einer kleinen Dachwohnung lebt. Diese befindet sich in einem ärmlichen, heruntergekommenen Stadtviertel Kairos. Die Lebensumstände der Familie sind in materieller wie sozialer Hinsicht schwierig. Seit sich Fatma von ihrem Mann getrennt hat, muss sie als Putzfrau bei einem wohlhabenden Ehepaar, Loubna und Fouda Bey, allein für ihren und den Lebensunterhalt ihres heranwachsenden Sohnes sorgen.

Mohamed wird in der ersten Szene im Klassenraum in die Handlung eingeführt, wo er geistesabwesend aus einem kleinen Loch in der Wand ein paar lachende Schulumädchen auf dem Hof beobachtet, statt dem Unterricht zu folgen – ein Grund für seinen Lehrer Mansour, ihn zu züchtigen und der Klasse zu verweisen. Mohamed dürfe das Klassenzimmer erst wieder betreten, wenn er mit seinem Vater in der Schule erscheine. Der aber ist, seit er Fatma wegen einer jüngeren Frau verlassen hat, so gut wie abwesend in Mohameds Leben. Stattdessen kümmert er sich um seine neue Familie und seine Geschäfte, nicht aber um seinen Sohn. Fatma ist es also, die sich Hamadas Problemen in der Schule annimmt. Die privaten Nachhilfestunden, die der Lehrer Mansour ihr im Gespräch empfiehlt, bedeuten eine zusätzliche finanzielle Belastung. Offensichtlich an Fatma interessiert bietet Mansour ihr kurze Zeit später an, Mohamed zu Hause kostenlosen Nachhilfeunterricht zu erteilen. Von hier aus nimmt die vielschichtige Handlung einen dynamischen Verlauf, in dessen Zuge sich ein tiefliegender Konflikt zwischen Mutter und Sohn auftut. Mit Argwohn und wachsender Eifersucht beobachtet der junge Mohamed die Annäherungsversuche Mansours an seine Mutter, die sich im Laufe der Narration zögernd zu einem Liebesverhältnis entwickeln. Mohamed seinerseits kann mit seinem erwachenden Sexualtrieb kaum umgehen. Hin- und hergerissen zwischen der sexuellen Anziehungskraft, die Zeinab, Nachbarin und Freundin Fatmas, auf ihn ausübt, und quälenden moralischen Schamgefühlen fällt er ihr in mehreren Szenen ungestüm um den Hals, um im nächsten Moment erschrocken davonzulaufen.

Inzwischen in den Einflusskreis des islamistischen Sheikh Khaled geraten, den er über den Lehrer Hasan kennenlernt, beharrt Mohamed mit religiös-moralischer Argumentation immer nachdrücklicher darauf, dass seine Mutter den *hijab* anlegen und aufhören solle zu arbeiten. Er brauche auch keine privaten Nachhilfestunden von Mansour, schließlich er-

²⁸⁸ Im Film wird Mohamed meist mit seinem Rufnamen Hamada angesprochen, weshalb in dieser Arbeit beide Namensformen verwendet werden. Sein Alter wird im Film nicht explizit genannt und beruht daher auf einer Schätzung.

halte er Unterricht in der Moschee. Fatma gedenkt jedoch keineswegs, das Angebot Mansours auszuschlagen oder gar ihre Arbeit aufzugeben.

Neben den anfänglichen Besuchen in der Moschee lernt Mohamed auch das abenteuerliche Leben auf Kairos Straßen kennen. Er freundet sich mit dem gleichaltrigen Straßenjungen Awadeen an, der ihm beibringt, mit dem Verkauf von Rosen und Taschentüchern an Autofahrer ein paar Pfund zu verdienen. Stolz legt er das Geld zu Hause auf den Tisch. Obwohl Fatma gerade ihren Arbeitsplatz verloren hat, zeigt sie sich von der neuen Beschäftigung ihres Sohnes nicht erfreut, da sie fürchtet, er könne durch Awadeen auf Abwege geraten und die Schule vernachlässigen. Ihre bisherige verliert Fatma, nachdem ihr Arbeitgeber Fouda Bey sie unter einem Vorwand in seine Zweitwohnung lockt, um dort einen sexuellen Übergriff auf sie zu versuchen. Sie setzt sich gegen ihn zu wehr, doch trotzdem wird sie entlassen, als seine Frau Loubna erfährt, dass Fatma in der besagten Wohnung war. Ohne zu wissen, was tatsächlich vorgefallen ist, drängt sie ihren Mann eifersüchtig und gekränkt in einem heftigen Streit zu diesem Schritt.

Während Fatma der Verzweiflung nahe ist, sieht Mohamed in der Entlassung ein Zeichen von Gott. „Gelobt sei Gott, das ist Ihm zu verdanken“, versucht er seine Mutter zu trösten, denn jetzt könne sie zu Hause bleiben, während er neben der Schule den Lebensunterhalt verdiene. Doch als Awadeen von einem Auto erfasst wird und dabei ums Leben kommt, ist Mohameds naive Vorstellung tief erschüttert. Aufgewühlt vom Tod seines Freundes unter dem Eindruck des sich vertiefenden Zerwürfnisses mit seiner Mutter flüchtet er zur einzigen Person, die ihm Orientierung und Gewissheit zu versprechen scheint: Sheikh Khaled. Bei ihm findet er die Vergewisserung, dass er mit der Wahl der islamistischen Ideologie auf dem richtigen Weg sei. Auch für die Plagen des Erwachsenwerdens – seine sexuellen Phantasien – bietet ihm Sheikh Khaled eine religionskonforme Lösung: heiraten. Eines Abends führt Mohamed Sheikh Khaled und Hasan zu seiner Mutter, die ihr eröffnen, das Oberhaupt ihrer Gruppe Sheikh Aziz habe sich bereit erklärt, Fatma zu seiner Zweitfrau zu nehmen. Mohamed werde seinerseits mit einer Tochter Sheikh Khaleds verheiratet. Die narrativ allmählich entfaltete Entfremdung zwischen Mutter und Sohn wird in der darauffolgenden Dialogsszene eindrücklich in Worte gekleidet: „Willst Du mich verkaufen, ist dies das Ende der Geschichte?“²⁸⁹, fragt Fatma ihren Sohn.

Das Ende der Geschichte aber verläuft dramatischer. Als Mohamed im Gespräch mit Zeinab beiläufig erfährt, dass Mansour seine Mutter bei der Arbeitssuche begleitet habe, nimmt seine Eifersucht rasende, fanatische Züge an. Am nächsten Morgen verfolgt er sie von ihrem neuen Arbeitsplatz zur Wohnung Mansours. Eine Szene zeigt ihn wutentbrannt vor dem Haus auf und ab gehen, bis er – seine Wut kaum noch bändigend – das Trep-

²⁸⁹ Im vorliegenden wie auch im vierten Kapitel orientieren sich die Übersetzungen an den englischen Untertiteln. Sie sind jedoch dort, wo diese als nicht zutreffend genug eingeschätzt wurden, direkt aus den jeweiligen Originalsprachen ins Deutsche übertragen.

penhaus hinaufstürmt, eine Fensterscheibe einschlägt und durch das zerbrochene Fenster in die Wohnung eindringt. Mansour und Fatma kommen ihm mit besänftigenden Worten und Gesten entgegen, doch bevor sie ihn zur Besinnung bringen können, hat er bereits ein Messer aus seiner Hosentasche gezogen, mit dem er zuerst auf Mansour und dann auch auf seine Mutter einsticht. Die letzte Einstellung zeigt Mohamed, wie er langsam vom blutigen, reglosen Körper seiner Mutter zurückweicht und sich mit verstarrender Mimik, das Messer noch in der Hand, neben die Toten auf den Boden setzt.

Figuren und Interaktionen

Im Mittelpunkt der Handlung von *al-Abwab al-Mughlaqa* steht der junge Mohamed. Die handlungsleitenden Themen, die um seine Figur ausgespannt werden, sind in erster Linie durch die Entwicklungsphase bestimmt, in der er sich befindet. Seine pubertäre Suche nach Orientierung und Halt lässt ihn hin- und herschwanken zwischen dem Wunsch, ein unbekümmerter Jugendlicher zu sein und der Vorstellung, zu Hause die Rolle des erwachsenen männlichen Familienoberhauptes übernehmen zu müssen und über die „Ehre“ der Mutter zu wachen. Dies wird narrativ umso kontrastreicher dargestellt, als dass sein unmittelbares, familiäres Umfeld ausschließlich aus Frauen, Fatma und Zeinab, besteht, während männliche Verwandte abwesend sind. Eine männliche Identität und Rolle wird ihm folglich nicht vorgelebt: Seit der ältere Bruder Salah Ägypten vor drei Jahren verließ, um als Arbeitsmigrant in den Irak zu gehen, fehlt von ihm jede Spur. Mohameds Vater lebt zwar in Kairo, wo er eine Arbeitsvermittlung für die Golfregion betreibt, doch wird die Beziehung zwischen den beiden als von Distanz geprägt gezeigt. In einer Szene – der einzigen, in der beide gemeinsam auftreten – sitzen sie sich im Büro des Vaters gegenüber. Er solle wie ein Mann Geld verdienen und für seine Mutter sorgen, weist dieser die Forderung seines Sohnes nach Geld für den Nachhilfeunterricht zurück. Sein Desinteresse an den Sorgen seines Sohnes wird im Schlussteil dieser Szene unterstrichen, wenn er das Gespräch für beendet erklärt, indem er Mohamed einen Kugelschreiber in die Hand drückt, der ihm sicherlich in der Schule von Nutzen sein könne.

In Awadeen findet Mohamed einen Freund, mit dem er durch die hektischen, lauten Straßen Kairos zieht, im Kaffeehaus über Sehnsüchte, Träume, den Westen und Frauen scherzt und nach Raum für die Befriedigung der aufkommenden sexuellen Begierden sucht. Ihr Versuch allerdings, eine Prostituierte aufzusuchen, endet damit, dass sie beschimpft und noch an der Tür verscheucht werden. Awadeen lebt Mohamed einen Hauch von Abenteuer, Freiheit und Selbstbestimmung vor. Zugleich hat seine Figur die Funktion, auf Widersprüchlichkeiten im Weltbild Mohameds zu deuten. Nach ihrem misslungenen Vorhaben, zu einer Prostituierten zu gehen, fordert Mohamed Awadeen auf, mit ihm das Abendgebet in der Moschee zu verrichten. Ob er denn nicht wüsste, wo sie gerade gewe-

sen seien, hält ihm dieser entgegen. Mohamed aber erkennt keinen Widerspruch darin, schließlich hätte Gott Konkubinen erlaubt und zudem seien die Prostituierten ohnehin Ungläubige. Die gemeinsame Suche mit Awadeen nach einer erwachsenen Identität und Definition der männlichen Rolle endet jäh mit Awadeens gewaltsamem Tod.

Mansour, der in der ersten Szene als strenger und dazu wenig an den persönlichen Belangen seiner Schüler interessierter Lehrer vorgestellt wird, gewinnt im Laufe der Handlung sympathischere Züge, wenn er zum Beispiel Fatma bei der Arbeitssuche unterstützt oder Anekdoten aus seinem privaten Leben erzählt, die eine vertraute Nähe zwischen beiden schaffen. Doch zur Vertrauensperson für Mohamed wird er nicht. Aus dessen Perspektive stellt Mansour einen Kontrahenten dar, der ihm die Rolle des Familienoberhauptes streitig macht, da er in das private Umfeld und vor allem in eine Beziehung mit Mohameds Mutter tritt. Ersatz für die fehlenden männlichen Bezugspersonen erblickt Mohamed dagegen in Hasan und Sheikh Khaled. Hasan ist ein junger Lehrer an der Schule Mohameds, der Verständnis für dessen Konflikte mit dem autoritären Stil Mansours zeigt. „Herr Lehrer‘ ist schon lange vorbei“, sagt er mit ruhiger, sanfter Stimme bei der ersten Begegnung mit Mohamed, nachdem dieser gerade von Mansour der Klasse verwiesen wurde. „Du kannst ruhig ‚Bruder Hasan‘ sagen“, bietet er ihm stattdessen an und weist ihm einen Weg aus seinen Schwierigkeiten, nämlich die Moschee, wo er beten und kostenlosen Nachhilfeunterricht in Anspruch nehmen könne. Durch die Figur Hasans zeigt der Film das Mobilisierungspotential islamistischer Gruppen, die sich den sozialen und ökonomischen Bedürfnissen benachteiligter Schichten zuwenden. Hasan repräsentiert aber auch den Islamisten, der auf persönlicher, freundschaftlicher Ebene einer suchenden Jugend Orientierung und Sinnangebote zu vermitteln vermag. Auch Sheikh Khaled wird für Mohamed zur Vertrauensperson, bei der er Trost, materielle Unterstützung und klare Anweisungen findet. Während Hasan eine Art Bruder darstellt, zu dem Mohamed aufschauen kann, verkörpert Sheikh Khaled aufgrund seines Alters und seines Status als religiöse Autorität – visuell markiert durch Bart, langes Gewand und Kopfbedeckung – eine Vater- und geistige Leitfigur. Die islamistische Ideologie, so eine mögliche Lesart, wird zu einem „Vaterersatz“, der allerdings im Verlust der Mutter endet. Es kommt zu einer „Überidentifikation“ Mohameds mit dem Islamismus, je mehr er gegen die Lebensweise seiner Mutter rebelliert. In diesen Identitätsfindungsprozess greifen die islamistischen Figuren aktiv ein, indem sie Mohamed Gegenbilder zur „verdorbenen Gesellschaft“ liefern und ihm auf diesem Wege eine starke Identität als „Vater“ und „Patriarch“, aber auch als Opfer anbieten.

Fatma, eine besorgte Mutter, die entgegen den ökonomischen Widrigkeiten ihres Lebens dem Sohn bessere Perspektiven zu eröffnen versucht, kontrastiert durch ihre tolerante islamische Denkweise das fundamentalistische Weltbild, das Sheikh Khaled und Hasan

repräsentieren. „Sind wir es etwa, die über sie richten werden? Unser Gott ist groß,“ fährt sie ihren Sohn erbost an, als dieser Ungläubigkeit und unmoralischen Lebensstil des Ehepaars, für das Fatma arbeitet, als Gründe anführt, warum sie dort aufhören solle. Der mütterliche Kampf um den ihr allmählich entgleitenden Einfluss auf ihren Sohn lässt sich als Kampf um die Geltung unterschiedlicher Auffassung vom Islam lesen. Es geht aber auch um die Hierarchie im Beziehungsgefüge: Fatma verliert zunehmend ihre Autorität als Mutter, da Mohamed die Beziehung zu ihr der zur religiösen Gruppe unterordnet. „Ich gehorche allein dem Wort Gottes“, drückt er das Zerwürfnis in einem Streit pointiert aus. Der dramatische Ausgang des Konflikts - die Ermordung der eigenen Mutter - ist zugleich die Zerstörung der letzten Familienbande, die Mohamed noch hatte. Dieser Mord kann als Sinnbild für eine „Ironie“ der fundamentalistischen Ideologie gedeutet werden: Die familiären Strukturen, die sie als Kern der sozialen Ordnung und der kulturellen Identität konzipiert, werden letzten Endes durch sie zerstört.

Dem Verhältnis zwischen Mohamed und Fatma wohnt von Beginn des Films an ein inzesuöses Element inne. In einer Szene weicht Mohamed beschämt zurück, als er durch einen Türspalt seines Zimmers sieht, wie seine Mutter in der Wohnstube gerade ihr Kleid überstreift. In einer anderen Szene löst sich Fatma von Mohameds allzu fester Umarmung und weist ihm in bestimmtem Ton die Distanz an, die er zu wahren habe: „Du bist nun groß Mohamed, du bist ein Mann geworden.“ Eine offensichtlichere Quelle der sexuellen Verwirrung stellt aus dem Blickwinkel Mohameds die stets lasziv auftretende Nachbarin Zeinab dar, die ohne Wissen ihres Mannes als Prostituierte arbeitet. Sie fungiert als Projektionsfläche für Mohameds inneren Kampf gegen seine erwachenden sexuellen Triebe und Gedanken wie auch für seine Scham- und Reuegefühle. Mehr noch wird sie zum Prüfstein seiner moralischen Integrität, je mehr er sich die islamistische Ideologie aneignet. Diese kann er nur beweisen, indem er Zeinab verurteilt, um so Distanz zu ihr zu gewinnen. Die Schaffung von Distanz zu Zeinab steht analog zur Distanz, die er damit zwischen seinen ideologischen Überzeugungen und Moralvorstellungen einerseits und seinen körperlichen Begierden andererseits zu schaffen versucht. An der Figur Zeinabs thematisiert *al-Abwab al-Mughlaqa* die Reichweite einer „Islamisierung“ des öffentlichen Raums, wenn sie von zwei Islamisten an ihrer Haustür angehalten und dazu aufgefordert wird, das Kopftuch anzulegen. Eine weitere Facette ihrer Figur besteht in der Verkörperung der Situation von Frauen aus niedrigen Einkommensschichten in Ägypten, die ökonomischen Zwängen ausgesetzt sind. Da ihr Mann als Schneider seit der Flut maschinell angefertigter Kleidung keine Aufträge mehr bekommt, muss sie für den Lebensunterhalt sorgen. Dass sie dies durch Prostitution tut, will sie nicht aus moralisch-religiöser Warte

bewertet sehen: „Gott kennt meine Lebensumstände“, vertritt sie gegenüber Fatma eine von Pragmatismus gekennzeichnete Einstellung zur Religion.²⁹⁰

Zeit, Orte und Räume

Die Handlung von *al-Abwab al-Mughlaqa* spielt in der Großstadt Kairo zur Zeit des Zweiten Golfkriegs. In vielen Szenen läuft im Hintergrund ein Fernseher, auf dem Berichte und Nachrichten von den Ereignissen gesendet werden. An einigen Stellen nehmen die Figuren auch direkten Bezug auf die Geschehnisse, indem sie etwa Saddam Hussein verfluchen oder demonstrativ den Fernseher abschalten. Für den Inhalt der Handlung ist die zeitliche Verortung insofern von Bedeutung, als dass der Zweite Golfkrieg eine Zuspitzung der wirtschaftlichen und politischen Krise in Ägypten verursacht. Durch den Einsatz des Fernsehers als gestalterisches Mittel und dem Einblenden von Szenen, die prokuwaitische Demonstrationen in Kairo zeigen, fängt der Film die Proteststimmung in der ägyptischen Bevölkerung ein, vor deren Hintergrund die islamistische Bewegung enormen Zuspruch findet.

Die Lebensumstände von Fatma, Zeinab und Mohamed demonstrieren, dass die ökonomische Krise besonders zu Lasten der unteren Einkommensschichten geht. Ihre bescheidene Unterkunft repräsentiert die sozioökonomischen Verhältnisse, in denen die urbane Unterschicht der Millionenstadt Kairo lebt. Die beiden Wohnungen befinden sich auf dem Dach eines Hauses - Zeichen für ein Leben in Armut und für informelle Strukturen.²⁹¹ Verkehrslärm, Stimmengewirr, krähende Hühner, bellende Hunde und Muezzinrufe bilden im Hintergrund eine ständige Geräuschkulisse, die die Authentizität der Bilder betonen soll. Das Viertel, in dem sich das Haus befindet, besteht aus schmalen Gassen, in die nur wenig Licht dringt. Wäsche hängt aus Balkonen und Fenstern, ein Junge ist bei der Arbeit an einem Spinnrad zu sehen und der sandige Boden ist von Müllresten übersät. Die Wohnung von Fatma und Mohamed selbst ist bescheiden ausgestattet. Die Möbel wirken alt und brüchig, die Wände sind unverputzt und lehmig, Gardinen fungieren als Raumteiler zwischen Küche und Wohnbereich, wodurch sich der Eindruck behelfsmäßiger Einrichtung bestärkt, der Mutter dient das Wohnzimmer zugleich als Schlafraum. Neben der Darstellung der materiellen Lage erfüllt der beengte Raum, auf dem Mutter und Sohn leben, die narrative Funktion, die Enge ihres Verhältnisses greifbar zu machen. In einer Szene zum Beispiel beobachtet Mohamed nachts durch einen kleinen Spalt in seiner Tür die schlafende Fatma. Beim Anblick ihres unbedeckten Unterschenkels schreckt er zurück.²⁹²

²⁹⁰ Zur weiteren Deutung siehe 3.2.2

²⁹¹ Carmen Butta beschreibt in einer Geo-Reportage den Mikrokosmos, der sich auf den Dächern von Kairo über die Jahre hinweg gebildet hat. Viele Hochhäuser wurden so gebaut, dass die Bediensteten auf den Dächern wohnen konnten. Durch den Zuzug von Familienmitgliedern ist nach und nach „eine Stadt über der Stadt“ (Butta) entstanden. Vgl. http://www.geo.de/GEO/kultur/geo_tv/51506.html (letzter Zugriff 17.09.2008)

²⁹² Zur Deutung dieser Szene siehe 3.2.2

In starkem Kontrast zu der kleinen, beengten Dachwohnung steht das große, helle, luxuriös ausgestattete Apartment des Ehepaares, bei denen Fatma angestellt ist. In einer Szene zu Beginn des Films kommt Hamada dorthin, um seine Mutter von der Arbeit nach Hause zu begleiten. Er setzt sich an den Esstisch in der Küche und lässt seinen Blick über die dort aufgestellten Gegenstände schweifen. Die Kamera rückt auf Hochglanz polierte Kannen, kristallene Gläser, neueste Küchenmaschinen und Whiskeyflaschen ins Bild. Wenn Mohamed wenige Szenen später auf seine Mutter einredet, nicht mehr dort zu arbeiten, weil jene Leute keinen Glauben hätten, so lässt sich seine Aussage als Kommentar zum vorhergehenden Bild verstehen. Der Lebensstil des wohlhabenden Ehepaares ruft nicht Bewunderung bei Mohamed hervor, sondern vermittelt ihm den Eindruck von Dekadenz und Unmoral.

Ein wichtiger Teil der Handlung spielt sich in der staatlichen Schule ab, die Mohamed besucht. Es ist ein altes Betongebäude mit beschmierten Wänden und heruntergekommenen Klassenzimmern, die von Gedränge und Überfüllung gekennzeichnet sind. Autoritäre, strenge Lehrer und routinemäßige Prügel prägen die Atmosphäre des Schulalltags. Korruption macht auch vor der Schule keinen Halt: Nur wer teuren Nachhilfeunterricht nimmt, hat Aussicht darauf, die Prüfungen zu bestehen. Die Schule stellt im Film eine Institution dar, die nicht imstande ist, Antworten auf die Misere und Fragen der heranwachsenden Schüler zu geben. Sie erscheint nicht als Ort, an dem Wissen, Fähigkeiten und Orientierung vermittelt werden. Vielmehr dient sie als Ort für ideologische Auseinandersetzungen zwischen dem staatstragenden Nationalismus und oppositionellen, fundamentalistischen Strömungen. Täglich müssen die Schüler bei der Morgenversammlung Nachrichten von den Taten des Präsidenten vernehmen und mit dem dreimaligen Ausruf „Lang lebe die Arabische Republik Ägypten!“ ihren Patriotismus bekunden. Zuvor wird der Hadith des Tages verlesen („Sucht das Wissen, und wenn es in China ist.“). Hieraus lässt sich deuten, dass die Staatsideologie sich einen islamischen Diskurs aneignet, um ihre Legitimität zu festigen. Im Angesicht der Vernachlässigung der Schulen durch den Staat werden diese zum Rekrutierungsort von islamistischem Nachwuchs. Doch kann ihre Repräsentation nicht nur als Element einer soziologischen Erklärung des Islamismus gedeutet werden, sondern ebenso als Ausdruck einer Kritik am Staatsapparat, der eine nationale Identität mit repressiven Maßnahmen zu schaffen versucht, ohne dabei erfolgreich die Werte zu vermitteln, die seine Identität augenscheinlich ausmachen, etwa soziale Gerechtigkeit.

Im Unterschied zur Schule repräsentiert die Moschee einen Raum, in dem Mohamed und andere Jugendliche seines Alters Orientierung, Sinnangebote und persönliche Zuwendung finden. Diese oppositionelle Struktur zwischen Schule und Moschee findet auf narrativer Ebene in der Abfolge einiger Szenen Ausdruck, die abwechselnd in beiden Räumen stattfinden. Ein kurzes Beispiel zur Illustration: An einer frühen Stelle im Film gesellt sich

Mohamed schweigend zu Hasan in die Moschee. Anschließend liest er vor der Klasse einen Aufsatz vor, über den sich Mansour einige heitere Bemerkungen erlaubt, was spöttisches Gelächter der Mitschüler auslöst. Nach dieser Szene sitzt Mohamed erneut bei Hasan in der Moschee, um ihm von der Demütigung zu erzählen und nach dessen Rat im Umgang mit Mansour zu fragen. Die Moschee wird auf diese Weise als Zufluchtsort für Mohamed gezeigt. Doch stellt sie im Film keinen widerspruchsfreien Raum dar. Einmal findet sich Mohamed in einem Nebenzimmer der Moschee in einer Situation wieder, in der er dem Reiz eines verschleierte Mädchens nicht widerstehen kann. Er zieht ihren Gesichtsschleier runter, um einen Blick auf ihr Gesicht zu werfen. Als sie daraufhin erschrocken aus dem Zimmer rennt, schleicht er sich verstohlen zur Tür hinaus.

Genre

Nach Walter Armbrust lässt sich *al-Abwab al-Mughlaqa* dem Genre des *Neuen Realismus* zuordnen.²⁹³ Die Filmwissenschaftlerin Viola Shafik führt als wesentliche Charakteristika des ägyptischen *Realismus* die Wahl eines Protagonisten aus der unteren Schicht und eine möglichst wirklichkeitsgetreue Beschreibung der sozialen Realität, in der er lebt, an.²⁹⁴ Besondere Kennzeichen des *Neuen Realismus* sind die Wahl von Originalschauplätzen als Drehort und die Schilderung des städtischen Milieus. *Al-Abwab al-Mughlaqa* ist im Milieu der urbanen Unterschicht angesiedelt. Der Film thematisiert ihre materiellen Lebensverhältnisse und kontrastiert diese mit dem Lebensstil der wohlhabenden Oberschicht, wodurch der sozioökonomische Graben in das Feld der Wahrnehmung rückt. Ein weiteres Kennzeichen ist die Kritik am Materialismus, der mit der wirtschaftlichen Öffnung unter Sadat Einzug in die ägyptische Gesellschaft gehalten hat und als Bedrohung für den Zusammenhalt der Familie gedeutet wird.²⁹⁵ Das Genre des *Neuen Realismus* lässt sich jedoch nicht geschlossen definieren. Die verschiedenen Filme, die ihm zugeordnet werden, arbeiten mit Elementen kommerzieller Genres wie dem Kriminal- oder Actionfilm.²⁹⁶ Im Fall von *al-Abwab al-Mughlaqa* kann die tödlich endende Liebesgeschichte zwischen Fatma und Mansour als melodramatische Komponente aufgefasst werden.

3.2.2 Einzelanalyse

Wie die Beschreibung und erste Analyse des Spielfilms zeigt, ist der Inhalt um facettenreiche Themen wie familiäre und soziale Beziehungsstrukturen, Gender und Sexualität,

²⁹³ Vgl. Armbrust (2002), S.925

²⁹⁴ Vgl. Shafik (1998), S.171 f.

²⁹⁵ Vgl. ebd., S.191. Im Spielfilm wird dies am Eheleben von Loubna und Fouda Bey thematisiert, das trotz des materiellen Überflusses von emotionaler Distanz geprägt ist. Ein weiteres Beispiel liefert Mohameds Vater, der erst den älteren Sohn Saleh zum Arbeiten in den Irak geschickt hat und schließlich selbst die Familie verließ.

²⁹⁶ Vgl. ebd., S.190 f.

Gewalt, wirtschaftliche Situation und Nation aufgebaut. Diese thematischen Aspekte spielen in der filmischen Narration unterschiedlich gelagerte Rollen in Bezug auf die Darstellung der fundamentalistischen Figuren samt deren Weltbild und Handeln. Im folgenden Abschnitt soll die Untersuchung ausgewählter Sequenzen und Szenen herausarbeiten, wie über narrative und gestalterische Bearbeitungen des Inhalts Wertungen in den Filmtext eingehen, die die Repräsentation des Fundamentalismus betreffen. Dazu werden in Filmbesprechungen und wissenschaftlichen Artikeln aufgegriffene Kritikpunkte am Film einbezogen, denen Hinweise auf Bedeutungspotentiale und mögliche Lesarten sowie auf die bestimmenden Diskurse entnommen werden können. Ebenso sollen Stellungnahmen und Erläuterungen, die der Regisseur selbst in Interviews geäußert hat, berücksichtigt werden, da sie Anhaltspunkte für die Intentionen, Erklärungen und Deutungen geben, die der Film vermitteln möchte. Dies wiederum soll in Zusammenschau mit den Ergebnissen der Analyse erlauben, auf Positionierungen des Filmtexts zu schließen.²⁹⁷

Sequenz 00:51:26 – 00:59:55

Die erste Szene der Sequenz zeigt Mohamed nachts wach in seinem Bett liegend. Von draußen dringt entferntes Hundebellen durch das Fenster in sein Zimmer, ansonsten sind keine Geräusche zu vernehmen. Mohamed streift seine Decke zurück, erhebt sich langsam und etwas zögernd aus dem Bett, geht auf seine Zimmertür zu und beugt sich zu einem Spalt in der Tür, durch den er seine auf dem Kanapee im Wohnzimmer schlafende Mutter sieht. Die Kamera nähert sich dem Zimmerspalt, so dass sie mit dem Blick Mohameds zusammenfällt und Fatma in einer näheren Einstellung zeigt. Einige Sekunden lang fokussiert die Kamera das Gesicht Fatmas, dann wendet letztere sich zur anderen Seite hin, wobei ein Stück ihrer Decke herunterrutscht und ihre nackte Wade freilegt. Mohamed richtet sich verlegen wieder auf.

In der nächsten Einstellung liegt er schlafend unter seiner Decke im Bett. In dem Augenblick, in dem der Gebetsruf parallel aus zwei Lautsprechern ertönt, fährt Mohamed erschrocken aus dem Schlaf, dreht sich in einer abrupten Bewegung auf den Rücken und spricht leise zweimal hintereinander „Ich suche Zuflucht vor Satan bei Gott dem Erhabenen.“ Nachdem er sich gewaschen hat, verrichtet er vor dem Eingang zur Wohnung im Morgengrauen das erste Gebet des Tages. Es ist schon hell, als Fatma aufwacht. Durch das Fenster des Wohnzimmers sieht sie ihren Sohn draußen beim Füttern der Tauben, die er in einem Käfig hält. Nachdem sie sich angekleidet hat und wieder aus dem Fenster nach Mohamed schaut, ist er nicht mehr zu sehen. Eilig zieht sie eine Strickjacke über und verlässt das Haus. Auf der Straße folgt sie Mohamed, doch da sie ihn bis zu dem Haus, das er betritt, nicht mehr einholen kann, schickt sie einen kleinen Jungen hinein,

²⁹⁷ In der beschriebenen Weise wird auch im vierten Kapitel in Bezug auf *Kadosh* verfahren.

der Mohamed rufen soll. Warum sie das Gebäude nicht selber betreten kann, wird in der nächsten Einstellung nachvollziehbar: Mohamed sitzt neben anderen Jungen in der Moschee und liest aus dem Koran. Während sie sich mit ihm vor der Moschee unterhält, tritt im Hintergrund Sheikh Khaled aus der Tür des Nebengebäudes und sieht die beiden im Gespräch. Die Mimik Mohameds verrät Nervosität. Er würgt die Unterhaltung mit seiner Mutter ab. Die darauffolgende Szene zeigt Mohamed wieder in der Moschee. Er sitzt Sheikh Khaled auf dem Boden gegenüber, um sie herum sitzen in einem Halbkreis etwa zehn Jungen, die alle in Mohameds Alter sind. Zunächst befinden sich Mohamed und Sheikh Khaled in einem Zwiegespräch über die sexuellen Phantasien, die Mohamed nachts quälen, später in dieser Szene richtet Sheikh Khaled seine Worte über die Sozial- und Sexualmoral im Islam und die Verheißungen des Paradieses auch an die übrigen Anwesenden.

Die nächste Szene spielt wieder auf dem Dach, diesmal in der Wohnung Zeinabs. Die Kamera folgt ihr aus der Küche ins Wohnzimmer, wo Mohamed auf einem Kanapee sitzt. Zeinab stellt zwei Gläser Tee auf den Tisch und setzt sich neben ihn, wobei sie ihr langes Hausgewand so hochzieht, dass das Knie ihres angewinkelten Beines unbedeckt bleibt. Sekundenlang richten sich Mohameds Augen mit angehaltenem Atem und leicht geöffnetem Mund auf die nackte Haut: Er scheint vom Anblick des Knies hypnotisiert. Schließlich kann er sich nicht mehr beherrschen, fasst mit seiner Hand Zeinabs Knie an, fällt ihr hastig und unbeholfen um den Hals, um nach wenigen Sekunden von ihr abzulassen und sogleich aus ihrer Wohnung zu stürmen. „Hamada! Hamada! Hab keine Angst! Es ist nichts passiert!“, ruft sie ihm hinterher, doch Mohamed ist bereits aus dem Bild getreten. Daraufhin zeigt der Film Mohamed abermals in der Moschee. Ein gedämpftes Raunen von Stimmen erfüllt den Raum, in dem Jugendliche beim Rezitieren des Korans sitzen. Unter ihnen mit gesenktem Blick an die Wand gelehnt und in flüsterndem Ton Koranverse aufsagend befindet sich auch Mohamed. Die letzte Szene der Sequenz schließlich beginnt mit einem Bild, das wiederum die weiblichen Reize in den Blickpunkt rückt. In Großaufnahme zeigt die Kamera Fatmas stark geschminktes Gesicht, eine Hand hält dabei einen roten Lippenstift an ihre Lippen. Fatma und Zeinab sitzen lachend in Fatmas Wohnzimmer, als Mohamed im Hintergrund zur Tür hereinkommt. „Warum hast du dich verspätet, Hamada? Warst Du in der Moschee?“, erkundigt sich Fatma, während Zeinab fortfährt, sie zu schminken. Die Kamera richtet sich von den Frauen auf Mohamed, der nun in Nahaufnahme fokussiert wird. „Al-hamdu li-llah“,²⁹⁸ lautet seine knappe Antwort, bei der er den beiden einen forschenden, misstrauischen Blick zuwirft: „Was macht ihr da eigentlich?“. „Das, was Du siehst,“ erwidert Zeinab in schroffem Ton, woraufhin Mohamed sich abwendet, in sein Zimmer geht und mit grimmiger Miene die Tür hinter sich schließt. Zeinab hält

²⁹⁸ Arabisch für „Gott sei Dank“. Diese Formel findet vielfältigen Gebrauch im Alltag, so etwa als Antwort auf Fragen nach dem Wohlbefinden.

Fatma derweil einen Spiegel hin, in dem diese das Ergebnis des Schminkens betrachten soll. Fatma lacht, mustert dann eine Weile ruhig ihr Spiegelbild, bevor sie sich erhebt und aus dem Bild tritt. Bis hierher begleitet ein klassisches ägyptisches Liebeslied im Fernsehen – gesungen von einer Frauenstimme und der Tonqualität sowie den Schwarzweißbildern nach zu urteilen eine Aufnahme aus den 1960ern – die Szene. Die Kamera bleibt auf die sitzende Zeinab gerichtet, als auf einmal die laute, krächzende Stimme eines Predigers zu hören ist. Sie kommt aus Mohameds Zimmer, der neben einem Kassettenrekorder sitzt. Offensichtlich in Richtung des Wohnzimmers schauend dreht er die Lautstärke hoch. Daraufhin ist der Fernseher in Großaufnahme zu sehen, an dem Zeinab ebenfalls die Lautstärke aufdreht. Abwechselnd füllen nun erst der Radiorekorder und dann wieder der Fernseher das Bild, wobei sich die Predigt und das Lied gegenseitig überlagern. In der letzten Szene der Sequenz schließlich wäscht sich Fatma am Waschbecken in der Küche die Schminke vom Gesicht.

Interpretation

In der ausgewählten Sequenz liegt eine Reihe von dialektisch aufeinander bezogenen Szenen vor, die um die innere moralische Qual der Hauptfigur kreisen: Mohamed, so lassen sich die beschriebenen Szenen deuten, befindet sich in einem Konflikt zwischen seinen körperlichen, sexuellen Begierden einerseits und seinem moralischen Gewissen andererseits. Dies weist auf ein Spannungsverhältnis zwischen Sexualität und gesellschaftlichen Normen der Sozial- und Sexualmoral hin. Filmisch gestaltet und strukturiert wird das Spannungsverhältnis durch eine Abfolge von Raumwechseln zwischen der Wohnung und der Moschee, die somit äußere Repräsentation der inneren Auseinandersetzung Mohameds mit sich selbst werden.

Die Andeutung eines inzestuösen Verhältnisses zwischen Mutter und Sohn, das sich auch in weiteren Szenen des Films beobachten lässt, mag als Hinweis auf die beengten Möglichkeiten sexueller Erfahrungen gelesen werden, die einem Jugendlichen in der ägyptischen Gesellschaft zur Verfügung stehen. Der Raum ist so eng, dass Mohamed seinen sexuellen Trieben selbst vor seiner eigenen Mutter keinen Einhalt gebieten kann.



Abbildung 2: Blick durch den Türspalt auf die schlafende Fatma

Eine solche Sichtweise lässt sich mit Blick auf die mittels der Schule dargestellte Geschlechtersegregation untermauern. Zwar befindet sich neben Mohameds Schule eine Mädchenschule, doch sind nie Bilder von Jungen und Mädchen gemeinsam zu sehen.²⁹⁹ Die Mädchen in der zu Beginn des vorhergehenden Abschnitts beschriebenen Eröffnungsszene des Films werden lediglich als Objekt eines männlichen Blicks repräsentiert. Mohamed aber findet, wie er Awadeen schildert, keine Gelegenheit, die Mädchen anzusprechen, die er beobachtet. Gerade die traditionelle Unterschicht in Ägypten ist als wertkonservativ und von patriarchalischen Familienstrukturen geprägt zu charakterisieren. Wenn folglich die islamistische Ideologie, wie sie von Sheikh Khaled im Film vertreten wird, die alleinige Form legitimer sexueller Beziehungen ins Eheleben verortet, so stellt dies keine genuin islamistische Auffassung dar.

Der Protagonist gerät in ein inneres Dilemma, das scheinbar zum Antrieb wird, Zuflucht in der Moschee zu finden. In einem Interview spricht der Regisseur Atef Hetata gar von Determinismus: In unterdrückter Sexualität sieht er einen deterministischen Faktor, dessen Gewicht im Prozess der Konversion eines Jugendlichen zum Fundamentalismus nicht zu unterschätzen sei.³⁰⁰ Die Metapher der „verschlossenen Tür“, die dem Film seinen Titel gibt, kann in diese Richtung gedeutet werden: Neben weiteren Faktoren wie ökonomische Benachteiligung, ungerechte Behandlung in der Schule, biographischer Hintergrund und mangelnde Zukunftsperspektiven trägt auch die gesellschaftliche Einschränkung der sexuellen Entwicklung zur Suche nach Halt und Identität in der islamistischen Ideologie bei. Der Film äußert damit Kritik an den vorherrschenden sexualmoralischen Normen der ägyptischen Gesellschaft. Dies lässt sich an anderer Stelle belegen: Mohameds Motiv für die Ermordung der Mutter ist unter anderem das außereheliche Verhältnis, auf das sie

²⁹⁹ Weibliche Figuren, Fatma und Zeinab abgesehen, sind im ganzen Film ohnehin kaum präsent. Diese Feststellung wird im Verlauf des Abschnitts konkretisiert.

³⁰⁰ Vgl. Barlet, S.2

sich mit Mansour einlässt. In der Schlusszene des Films kommen sie sich körperlich sehr nahe – ein Verstoß gegen die dominierenden Normen, die zwischengeschlechtliche Kontakte zwischen unverheirateten Personen untersagen. „*Always obsessed with sex, the cinema can plausibly be interpreted as a force for the status quo or as an implacable opponent of convention*“,³⁰¹ schreibt Armbrust in Bezug auf die Thematisierung außer-ehelicher sexueller Beziehungen in ägyptischen Kinofilmen. Dabei, so führt er weiter aus, müssen sich die positive Portraituren einer weiblichen, unverheirateten Figur und ihre Darstellung als sexuell aktive Person nicht ausschließen.³⁰²

Darüber hinaus lässt sich eine ideologische Stellungnahme in der filmischen Repräsentation der islamistischen Ideologie an der Inszenierung von Sheikh Khaled in der beschriebenen Sequenz erkennen. In der Moschee sucht Mohamed sichtlich gepeinigt von seinen nächtlichen Träumen – dies die Deutung der Szene, in der er beim Ruf des Muezzin erschrocken aufwacht und darauf eine religiöse Formel spricht – um Rat und Hilfe beim Sheikh. Dieser verkörpert hier eine Vertrauensperson, an die sich Mohamed in sehr intimen Fragen wenden kann. Deutlich wird dies zum Beispiel, wenn ersterer das Gelächter der anderen Jungen wegen der Schilderungen Mohameds mit einem strengen Blick zum Schweigen bringt, bevor er sich ihm wieder zuwendet. Doch statt einer konkreten, hilfreichen Lösung ergeht sich Sheikh Khaled in soziomoralischen Deutungen des Problems: „Und was siehst du in diesen Träumen?“, fragt er. „Bilder, die anrühlich sind, teuflisch“, erklärt ihm Mohamed verlegen. „Eines ist äußerst wichtig: die Selbstkontrolle. Wir leben in einer ungläubigen Gesellschaft, in der Frauen halbnackt herumlaufen. Die Anatomie des weiblichen Körper überreizt das Lustzentrum im Gehirn eines Mannes, so dass sich seine Nerven verkrampfen. Er verhält sich dann in einer Weise, die ihn und seine Mitmenschen gefährdet. Und wahrscheinlich führt ihn dies gar in die Sünde. Aber verzweifle nicht. Faste, bete und setze diesen Träumen den reinen Glauben und den rechten Weg entgegen.“ Inhaltlich greift der Film an dieser Stelle wissenschaftliche Konzepte des Fundamentalismus auf, in denen Sozial- und Sexualmoral und zwischengeschlechtliche Beziehungen als Kern der fundamentalistischen Gesellschaftskritik angeführt werden: Sheikh Khaled ist, wie aus der zitierten Aussage abzulesen, nicht nur an den persönlichen Qualen Hamadas interessiert, sondern nimmt diese zum Anlass für eine gesellschaftskritische Rede, die in einem poetisch geschilderten, übersteigerten Jenseitsversprechen ihren Höhepunkt findet: „Jedem Gläubigen sind im Paradies viertausend Jungfrauen, achtausend Konkubinen und hundert Sklavinnen versprochen.“ Die Stimmlage des Sheikhs wechselt dabei von dem eindringlichen, mahnenden Ton, mit dem er Mohamed zur Selbstkontrolle auffordert, in einen schwelgenden Klang.

³⁰¹ Armbrust (1998), S.31

³⁰² Vgl. ebd., S.31



Abbildung 3: Sheikh Khaled als charismatische Figur

Interessant ist in dieser Szene die narrative Funktion der Kamera: sie zeigt anfänglich Mohamed und Sheikh Khaled in Nahaufnahme als Gegenüber in einem persönlichen Gespräch. Im Verlauf des Dialogs entfernt sie sich langsam von den beiden Figuren und öffnet ihre Perspektive zum Kreis der versammelten Jugendlichen, um einige Sekunden lang von vorn in Großaufnahme auf Sheikh Khaled zu fokussieren. Dies geschieht in dem Moment, in dem er mit seinen Ausführungen des paradiesischen Versprechens ansetzt.



Abbildung 4: Faszinierte jugendliche Zuhörer

Dann entfernt sich die Kamera von ihm und bewegt sich bedächtig in einer bogenartigen Bewegung über die gefesselten Gesichter der versammelten jugendlichen Zuhörer hinweg. Sheikh Khaled vollzieht damit, so eine mögliche Deutung, den Wechsel aus der Rolle des intimen Zuhörers in die des islamistischen Predigers, der eine ideologische Welt-sicht vermittelt. Der Einsatz der Kamera trägt zum Eindruck einer verklärten, charismatischen Figur bei. Das Bedeutungspotential dieser Darstellungsweise scheint darin zu lie-

gen, die Faszination der islamistischen Ideologie auf junge Männer erklären zu wollen, die vor allem von der Fesselkraft charismatischer Führer ausgeht. Die Vorstellungen der islamistischen Ideologie werden durch die Ausführungen als Kompensation für nicht auslebende Sexualität dargestellt. Zugleich lässt sie sich als Kritik an den illusorischen, utopischen Versprechen lesen, die die islamistische Ideologie, hier in der Person des Sheikhs, den Jugendlichen macht. Einen Beleg für diese These liefert die darauffolgende Szene, in der Mohamed neben Zeinab auf dem Kanapee sitzt. In der konkreten Situation, in der Mohamed mit den körperlichen Reizen einer Frau konfrontiert ist, bleiben die Worte des Sheikhs ohne praktische Wirkung. Die Kamera gleitet in dieser Szene aus unmittelbarer Distanz von Zeinabs Oberkörper zu ihrem hinteren Körperpart hinab, wodurch ihre Bewegungen aus der Nähe wahrzunehmen sind. Darin lässt sich abermals die filmische Konstruktion der Frau als Objekt eines männlichen Blicks lesen.

Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang die filmische Figur der Prostituierten, die in *al-Abwab al-Mughlaqa* von Zeinab dargestellt wird. Nach einer These der Medienwissenschaftlerin Lina Khatib ist diese Figur, die arabische, „lasterhafte“ Prostituierte, der Inbegriff der unterdrückten Sexualität und des moralischen Zerfalls des (fundamentalistischen) Mannes.³⁰³ Sie fungiert als Projektionsfläche, – hier erscheint die These Khatibs durchaus zutreffend – für das innere Dilemma der Hauptfigur.



Abbildung 5: Mohameds Blick auf das unbedeckte Knie Zeinabs

Inwiefern sie jedoch im Dienste eines hegemonialen, staatlichen Diskurses dazu dienen soll, „to strengthen Egypt’s morality in opposition to the corruption of Islamic fundamentalism“³⁰⁴ und „to de-validate their [der Fundamentalisten, N.E.] political agenda“, ist im Hinblick auf die Figur Zeinabs fraglich. Sie repräsentiert, wie unter 3.2.1 argumentiert wurde,

³⁰³ Vgl. Khatib (2006 a), S.87

³⁰⁴ Khatib (2006 a), S.90

soziale und ökonomische Strukturen, die das Leben von Frauen aus der unteren Einkommensschicht bestimmen.³⁰⁵ Damit wohnt ihr ein kritisches Potential bezüglich der nationalen Identität der ägyptischen Frau inne. Ihre „Freiheit“, zu arbeiten und sich unverschleiert in der Öffentlichkeit zu bewegen, kann angesichts der sozioökonomischen Situation nicht über die Zweifelhaftigkeit dieser „modernen“ Errungenschaften hinwegtäuschen. Dass die Figur Zeinabs zur Stärkung einer homogenen, nationalen Identität beitragen soll, kann mit Verweis auf diese Facetten ihres Charakters kritisch hinterfragt werden. Khatib weitet ihre These aus, indem sie argumentiert, Fundamentalisten werde in vielen ägyptischen Filmen – sie nennt an dieser Stelle explizit auch Hetatas Film – die Konstruktion von Frauen als das „Andere“ zugeschrieben. Indem die Frau als ein Objekt darstellt wird, das die fundamentalistischen (männlichen) Figuren begehren und zugleich kontrollieren wollen, solle die ambivalente Einstellung der Islamisten zum Ausdruck kommen.³⁰⁶ Ihnen werde „Scheinheiligkeit“ angelastet, so etwa bezüglich der Sexualität, indem sie einerseits nach außen hin gläubig auftreten, andererseits aber gegen muslimische Sitten verstoßen, wenn sie sich „ungläubiger“ Frauen bedienen. Khatib sieht dies durch Mohameds Einstellung gegenüber Prostituierten, einschließlich Zeinab, in *al-Abwab al-Mughlaqa* gegeben:³⁰⁷ „*But Hamada excuses his attempt at having sex with his neighbor Zainab and his visiting a prostitute as not being a sin as the women are “infidels”.*“³⁰⁸ Tatsächlich äußert sich Mohamed gegenüber Awadeen in dieser Weise (allerdings nicht in Bezug auf Zeinab!), doch ist die Prämisse, auf die Khatibs These gründet, das Verständnis von Mohamed als islamistische Figur. Demgegenüber wird hier argumentiert, dass die Hauptfigur zwar als in einem Konversionsprozess zum Islamismus begriffen gezeigt wird, jedoch selbst nicht von Beginn an als überzeugter Islamist konzipiert ist. Mohamed, so gibt die Narration des Films vor, weiß zudem im Grunde nicht, dass Zeinab als Prostituierte arbeitet, da sie ihrem Umfeld vorgibt, Krankenschwester zu sein. Er kann es also nur vermuten. Dennoch soll hier Khatibs Feststellung, die Frau werde als Objekt konstruiert, nicht völlig verneint werden: Augenfällig ist, dass in *al-Abwab al-Mughlaqa* Frauen aus der islamistischen Bewegung nicht repräsentiert sind. Über sie wird gesprochen, ohne dass sie selbst eine Stimme bekommen. So tritt nur einmal ein Mädchen aus der Gruppe um Sheikh Khaled auf, und das in einer Szene, in der sie selbst keinen großen Handlungsspielraum einnimmt. Damit reproduziert der Film eine antizipierte ideologische Vorstellung von der Rolle der Frau im islamischen Fundamentalismus. Er ignoriert die Tatsache, dass trotz aller Versuche, Genderrollen und zwischengeschlechtliche Beziehungen festzu-

³⁰⁵ Vgl. Harwazinski, S.446: Wie Harwazinski argumentiert, ist Prostitution gemäß der offiziellen Darstellung in Ägypten nicht existent, inoffiziell jedoch ist sie vor allem als Armuts- und Elendsprostitution verbreitet.

³⁰⁶ Vgl. Khatib (2006 a), S.89

³⁰⁷ Vgl. ebd., S.185 f.

³⁰⁸ Ebd., S.185

schreiben, diese einem kontinuierlichen Prozess der Aushandlung unterworfen sind, wodurch sie umgedeutet und transformiert werden können.

Die letzte Szene stellt eine Steigerung des eingangs geschilderten Konflikts dar, den die Hauptfigur Mohamed nun in ihr privates Umfeld trägt. Inhaltlich richtet sich die Predigt, die aus dem Radio schallt, an die muslimische Frau. Sie mahnt sie zur Verschleierung und Einhaltung der islamischen Normen. Diese Steigerung wird inszeniert als „Wettstreit“ zwischen den Medien Radio und Fernseher, die als zentrale Träger und Vermittler gegensätzlicher ideologischer Positionen fungieren. Sowohl Mohamed als auch Zeinab bedienen sich des Fernsehers und Radios gewissermaßen symbolisch als „Stimme“ in einer ideologischen Auseinandersetzung, die in einem „Medienkrieg“ ausgefochten wird. Letztlich aber bleibt der Konflikt ungelöst, da die Strategie, den anderen „unhörbar“ machen zu wollen, nur zu einer unverständlichen und wirren Überlagerung der Stimmen führt. Dies kann als Ablehnung einer vehementen, aggressiven Bekämpfung des Islamismus gedeutet werden. Dieser Lesart folgend ist damit eine Kritik an der politischen Führung verbunden, die durch repressive Maßnahmen gegen die Islamisten zu deren Radikalisierung und zu einer Zuspitzung der Krise beigetragen hat, wie die Entwicklung der islamistischen Bewegung seit den 1970er belegt. Der filmisch inszenierte mediale Streit kann als Abbildung dieser historischen Erfahrung Ägyptens verstanden werden.



Abbildung 6: Mohamed spielt eine Predigt auf Kassette ab

3.2.3 Zusammenfassung

Zu Beginn dieses Kapitels wurde versucht, die komplexe Entwicklung der islamistischen Bewegung in Ägypten aufzuzeigen. Seit den 1980er Jahren haben sich zahlreiche ägyptische Filme der Auseinandersetzung mit ihr gewidmet. Die populärsten darunter sind die Filme

des wohl erfolgreichsten zeitgenössischen Schauspielers Adel Imam.³⁰⁹ Lina Khatib hat sich in ihrer Publikation *Filming the Modern Middle East* unter anderem mit der Darstellung des islamischen Fundamentalismus in ägyptischen und anderen arabischen Filmen beschäftigt. Die Funktion des (nationalen) Kinos sieht sie darin, Raum für die Schaffung und Erhaltung einer „imagined community“ zu sein. Dabei ist es ihr Hauptanliegen zu zeigen, dass innerhalb des „Orient“ Konstruktionen des „Anderen“ zirkulieren, die - so argumentiert Khatib im Hinblick auf das ägyptische Kino - in erster Linie der Repräsentation und Verbreitung der staatstragenden Ideologie und des offiziellen Narrativs von Nation dienen. Fundamentalismus werde dabei als Störfaktor einer singulären kulturellen Identität gewertet.³¹⁰ Nach Ansicht von Walter Armbrust hebt sich Atef Hetatas Film jedoch von vielen anderen kommerziellen ägyptischen Filmen ab, die sich im offiziellen staatlichen Diskurs verorten lassen. „A far more sociologically accurate spirit runs through *The Closed Doors*, which was made through channels that guaranteed a restricted and suspicious audience in the nation it depicts,”³¹¹ bewertet Armbrust Atef Hetatas Film in einem Vergleich mit Adel Imams populärem Spielfilm *Der Terrorist*. Letzterer wurde im Jahr 1994 im Rahmen einer umfassenden, medialen Kampagne der Regierung gegen den militanten Islamismus gedreht. Er erzählt die „Konversionsgeschichte“ eines „verblendeten, rückständigen“ Terroristen zum „säkularen, aufgeklärten“ ägyptischen Bürger.³¹² Demgegenüber warnt der Regisseur und Drehbuchautor von *al-Abwab al-Mughlaqa* in einem Interview davor, Islamisten als irrational abzutun. Sie böten Antworten auf Identitätsfragen - wenn auch schlechte - und Visionen von einer gerechteren sozialen Ordnung, daher seien sie gefährlich, nicht jedoch „wahnsinnig“. „That’s why I didn’t want to stereotype them“,³¹³ drückt er sein Anliegen hinter dem Film aus.

Anhand der Figur Mohameds werden in *al-Abwab al-Mughlaqa* soziale Ursachen sowie biographische und psychologische Faktoren in ihrer Zusammenwirkung als Gründe gedeutet, die zu einer „Konversion“ zum Islamismus führen können: „*Doppelmoral, Klassengegensätze, Wirtschaftskrise, Bildungsnot, eine allgemeine nationale Unzufriedenheit - all diese Faktoren führen zu einem Erstarken der radikalen Islamisten, die den Zorn, die Frustration und die geheimen Träume der jugendlichen Massen für ihre Zwecke zu nutzen wissen.*“³¹⁴ Der islamische Fundamentalismus wird folglich nicht als ein „Zustand“ geschildert, sondern vielmehr als prozesshafte Entwicklung dargestellt. Damit positioniert sich der Film gegen eine essentialistische Konzeption des Fundamentalismus, die dazu tendiert, ihm seinen dynamischen Charakter abzusprechen. In dieser Hinsicht kann *al-Abwab*

³⁰⁹ Z.B. *Al-Irhabi* (*Der Terrorist*, 1994), *Al-Irhab wal-Kebab* (*Die Terroristen und der Kebab*, 1993) oder *Imarat Ya’qubian* (*The Yacoubian Building*, 2006)

³¹⁰ Vgl. Khatib (2006), S.66

³¹¹ Armbrust (2002), S.927

³¹² Vgl. Armbrust (2002), S.924

³¹³ Barlet, S.2

³¹⁴ Farzanefar (2005), S.43

al-Mughlaqa auch als Gegenposition zum dominierenden westlichen Diskurs verstanden werden, der nur sehr unscharfe Trennlinien zwischen „Islam“ und „islamischem Fundamentalismus“ zieht und dazu tendiert, kontextuelle Entstehungsursachen aus dem Blick zu verlieren.

Die Repräsentation des Islamismus in *al-Abwab al-Mughlaqa* ist dennoch nicht frei von Wertungen und diskursiven Positionierungen, wie die Analyse aufzuzeigen versucht hat. So liefert der Film beispielsweise keine spezifische Definition der dargestellten Gruppe, womit er den ideologischen und organisatorischen Differenzen innerhalb der islamistischen Bewegung nicht genügend Rechnung trägt. Er habe keine bestimmte Gruppierung vor Augen gehabt, sondern nur die „Marschrichtung“³¹⁵, erläutert Hetata in einem Interview. Die Muslimbrüder könne man als „Schirm“ für andere islamistische Gruppen nennen.³¹⁶ Eine weitere Beobachtung ist, dass die islamistischen Figuren nur innerhalb von Moschee und Ideologie auftreten, jedoch in keiner einzigen Szene bei alltäglichen Handlungen zu sehen sind. Damit entzieht die filmische Darstellung ihnen das Recht auf volle Repräsentation, wodurch sie marginalisiert werden. Diese Feststellung lässt sich mit Verweis auf die völlig fehlende Darstellung der islamistischen Frau bekräftigen.

In Ägypten ist *al-Abwab al-Mughlaqa* so gut wie unbekannt. Den Grund dafür sieht Armbrust in der finanziellen Förderung durch europäische Kulturinstitutionen. Europäisch geförderte Filme haben nicht nur ein höheres Budget als lokale Produktionen zur Verfügung und beschäftigen oftmals technisches Personal aus Europa, sondern werden zudem mehr als „kultureller Kompromiss“ denn als authentisches ägyptisches Werk wahrgenommen. Ein mit europäischen Geldern finanzierter Film gilt neben dem Einzug Hollywoods als „Bedrohung“ für das nationale Kino, das sich zur Repräsentation von Ägypten für Ausländer entwickle, statt über Ägypten zu Ägyptern zu sprechen. *Al-Abwab al-Mughlaqa* wird – wie viele vom Ausland geförderte Filme – einer „fremden Agenda“ verdächtigt, die ein verstörendes Bild von Ägypten verbreite.³¹⁷ Nach Shafik befassen sich geförderten Filme hauptsächlich mit vier Themenbereichen, die das westliche Bild vom „Orient“ prägen: Mit der Benachteiligung der Frau, mit dem fanatischen Islam, mit der Palästinafrage sowie mit sozialer und politischer Ungerechtigkeit. Die Lesart europäischer Kritiker würde jedoch oftmals, so Shafik, die antikoloniale Kritik vieler Filme übersehen, anstatt sie als „allegorische, postkoloniale“ Erzählungen wahrzunehmen. Hierin drücke sich die selektive, ideologische Lesart aus, die die Annahme der Cultural Studies über den produzierenden Leser bestätige.³¹⁸

³¹⁵ Vgl. Farzanefar (2005), S.48

³¹⁶ Vgl. ebd., S.48

³¹⁷ Armbrust (2002), S.926 f.; Vgl. Shafik (2006), S.133

³¹⁸ Vgl. Shafik (2006), S.134

IV. Israel: Fundamentalismus in Gesellschaft und Film

4.1 Jüdischer Fundamentalismus in Israel

4.1.1 Historische Wurzeln des haredischen Fundamentalismus

Aus traditioneller jüdischer Sicht ist die schriftliche Tora Ergebnis der Übertragung des Wort Gottes in menschliche Sprache, nicht aber Wort Gottes selbst. Es manifestiert sich in ihr also nicht *eine* göttliche Wahrheit, die verabsolutiert werden könnte. Vielmehr sind die unter spezifischen Bedingungen gültige Interpretationen in einem kontinuierlichen Prozess der mündlichen Auslegung immer wieder neu zu bestimmen. Auf diese und ähnliche Begründungsversuche greifen wissenschaftliche Standpunkte zurück, die gegen eine Anwendung des Fundamentalismuskonzepts auf das Judentum argumentieren. Die These, das Judentum sei aus oben genannten Gründen „von Natur aus“ gegen Fundamentalismus gefeit, ist jedoch aufgrund kontradiktorischer empirischer Befunde revidiert worden.³¹⁹

Die historischen Ursprünge des jüdischen Fundamentalismus liegen im Europa des ausgehenden 18. Jahrhunderts, als kulturelle, gesellschaftliche und politische Modernisierungsprozesse auch das dort beheimatete Judentum erfassten. Infolgedessen begannen sich traditionelle Lebensformen und die Autorität bis dahin relativ autonom organisierter jüdischer Gemeinden aufzulösen und die jüdische Identität zu pluralisieren. Mit der Französischen Revolution und den Ideen der Aufklärung setzte der Prozess der Emanzipation der Juden ein, der ihnen im Gegenzug zum Verzicht auf ihre Autonomie als Gemeinde die Rechte der Staatsbürger zusprach. Diese zumindest prinzipielle rechtliche Gleichstellung der Juden bedeutet eine Schwächung der Autorität der Gemeinschaft gegenüber der nun größeren Selbstbestimmung des Individuums. Industrialisierung, Urbanisierung und steigende Mobilität ließen neue Formen sozialer Organisation entstehen, die sich ebenso erodierend auf traditionelle Lebensmuster auswirkten. Doch verliefen diese Prozesse in Europa keineswegs ebenmäßig, sondern dehnten sich über einen langen Zeitraum bis in das 20. Jahrhundert hinein und nahmen je nach spezifischen lokalen Bedingungen verschiedene Ausformungen an. Osteuropäische Länder, somit auch das osteuropäische Judentum, wurden erst relativ spät von ihnen erfasst, weshalb sich hier jüdische Reaktionen auf und Umgangsweisen mit den Auswirkungen von Aufklärung und Modernisierung ganz anders gestalteten als innerhalb des französischen und deutschen Judentums. Nach Friedman und Heilmann lassen sich drei idealtypische Reaktionen unterscheiden, deren Resultat in den Worten Hagemanns unter anderem eine „*Konfessionalisierung*“³²⁰ des

³¹⁹ Vgl. Idalovichi, S.104; Frölich, S.95; Hagemann, S.36 f.

³²⁰ Hagemann, S.38

Judentums war: Assimilation, Akkulturation und Kontra-Akkulturation.³²¹ Wer als europäischer Jude die Assimilation wählte, versuchte sich in einer Weise an die Mehrheitsgesellschaft anzupassen, die jegliche kulturellen und religiösen Unterschiede unsichtbar werden ließ. Inspiriert von den Schriften der französischen Aufklärung und angesichts der sich verändernden ökonomischen, politischen und sozialen Strukturen suchten die Anhänger der jüdischen Aufklärung³²² hingegen nach Alternativen, die eine moderne Lebensweise mit der jüdischen Tradition vereinbaren und damit die Chancen auf gesellschaftliche Integration erhöhen konnten. Ihre Hauptziele bestanden darin, traditionelle Wissensbestände zu erweitern, institutionelle Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft aufzubauen und ein modernes politisches Bewusstsein unter Juden zu fördern.³²³ *Haskala*, so resümieren Friedman und Heilman, „*meant becoming pluralistic in attitude at the very least and often becoming so in practise as well.*“³²⁴ Dieser Grundsatz wirkte sich sichtbar auf dem Gebiet der Religion aus: Die jüdische Praxis und Rituale galten als nicht mehr zeitgemäß, weshalb Reformen für unerlässlich gehalten wurden. Aus diesen Bestrebungen heraus entwickelte sich im 19. Jahrhundert das Reformjudentum³²⁵, das Fortführung und Erneuerung der jüdischen Tradition vereinbaren wollte. Indem reformatorische Stimmen die Unveränderlichkeit von Glauben und religiöser Ethik mit der Veränderlichkeit der religiösen Praxis kontrastierten, argumentierten sie für die Notwendigkeit einer Anpassung von Ritualen und Zeremonien an die äußeren Lebensbedingungen. Juden – dies war der zentrale Gedanke – sollten loyale Staatsbürger sein können, die wie alle übrigen Staatsbürger einer bestimmten Konfession angehörten. In Abgrenzung zu Positionen der *Haskala* und des Reformjudentums formierte sich im 19. Jahrhundert die orthodoxe Bewegung³²⁶, die von Beginn an keine homogene Strömung war. Rabbi Samson Raphael Hirsch (1808-1888) propagierte in Deutschland eine Lebensweise, die durch strenge Observanz gekennzeichnet sein sollte, ohne indessen die Legitimität der Kultur und Gesellschaft, in der Juden lebten, zu negieren. Vielmehr sollten Kompromisse bereitwillig eingegangen werden, wo sie seinem Verständnis nach keine Übertretung der religiösen Gebote bedeuteten. Die

³²¹ Vgl. Friedman/ Heilman, S.201-205; vgl. Landau, S. 6 f.

³²² Hebräisch „Haskala“. Im Folgenden wird für die Anhänger der jüdischen Aufklärung die hebräische Bezeichnung „Masikilim“ verwendet

³²³ Vgl. Friedman/ Heilman, S.203: Die Ideen der Haskala vereinten moderne Konzepte wie Liberalismus, Sozialismus und Nationalstaat mit der politischen Ideologie des Zionismus: Konnte ein Jude ein Bürger wie jeder andere sein, so könnte auch ein jüdischer Staat ein Staat wie jeder andere sein.

³²⁴ Friedman/ Heilman, S.202

³²⁵ Das Reformjudentum wird auch als progressives oder liberales Judentum bezeichnet. „Progressiv“ deutet auf das Verständnis einer fortschreitenden Offenbarung, die Quelle stetiger Erneuerungen ist. Seinen Ausgang nahm das Reformjudentum in Deutschland, da hier die Haskala besonderes Gewicht hatte. Mit der steigenden Auswanderung europäischer Maskilim seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die USA in den folgenden Jahrzehnten zum Schwerpunkt reformatorischer Entwicklungen.

³²⁶ Die Bezeichnung „orthodoxes Judentum“ ist insofern irreführend, als dass nicht die Inhalte der Glaubenslehre selbst als vielmehr der Grad der Observanz von Glaubensvorschriften das Kriterium ist, an dem sich Differenzen und Abgrenzungen zu anderen Strömungen des Judentums ausmachen lassen. „Orthopraxie“ wäre damit ein treffenderer Begriff. Im Folgenden werden in Bezug auf Israel die hebräischen Bezeichnungen „Datijim“ für Modern-Orthodoxe, „Haredim“ für Ultra-Orthodoxe und „Masortijim“ für traditionelle Juden (von hebräisch „masoret“ = Tradition) bevorzugt.

Strömung, deren maßgeblicher Vordenker er ist, wurde unter der Bezeichnung *moderne Orthodoxie* oder *Neo-Orthodoxie* bekannt.³²⁷ Demgegenüber verwarfen traditionalistisch-orthodoxe Auffassungen die moderne Kultur auf eine radikalere Weise, da sie sie als antithetisch zum Judentum betrachteten. Letztere wurden zum Referenzrahmen der fundamentalistischen Haredim in Israel und den USA³²⁸, die sich als die einzig authentische Bewahrer der jüdischen Tradition sehen.³²⁹

Traditionalistische Tendenzen fassten in erster Linie im osteuropäischen Kontext Fuß, wo Emanzipationsbestrebungen in den jüdischen Ghettos und Versuche, sich in die dominante Kultur zu integrieren, im Vergleich zu Mittel- und Westeuropa auf weit geringere gesellschaftliche Akzeptanz stießen.³³⁰ Die Juden Osteuropas blieben vom sozialen Wandel um sie herum dennoch nicht unberührt. Von der *Haskala* beeinflusste Fürsprecher einer Modernisierung bewegten sich in politischen Kreisen des Sozialismus oder Zionismus, die eine kritische Haltung zur Religion einnahmen. Währenddessen wurden traditionalistische Reaktionen mit hassidischen Gruppierungen und dem litauischen Judentum assoziiert. In Polen, Russland, der Ukraine, Ungarn, Rumänien, Galizien und bis zu einem gewissen Grad auch in Litauen verbreitete sich seit dem späten 18. Jahrhundert der unter Eindruck von Pogromen und Verfolgungen aufgekommene *Hassidismus*, dessen Begründer Rabbi Israel ben Eliezer Baal Shem Tov³³¹ (1698-1760) und seine Nachfolger das Studium religiöser Schriften mit mystischen Traditionen der Kabbala verbanden. Während Vertreter der *Haskala* im *Hassidismus* einen offenen Widerspruch zur aufgeklärten, modernen Lebens- und Denkweise sahen, verurteilten die Anhänger des Elijah Ben Salomon Salman (1720–1797)³³², die *Mitnagdim*³³³, die angebliche Vernachlässigung des religiösen Studiums zugunsten mystischer Erfahrungen. Je erfolgreicher der *Hassidismus* seine Doktrinen verbreiten konnte, umso tiefer gestaltete sich der weltanschauliche Graben zwischen ihm und den *Mitnagdim*.³³⁴

In Konfrontation mit Modernisierung, Säkularisierung, Assimilation und politisch-ökonomischen Krisen, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts intensivierten, sahen beide Strömungen, *Hassidim* wie *Mitnagdim*, nichts Geringeres als ihre Existenz gefährdet. Aus dieser Krisenwahrnehmung heraus wählten beide den Weg der bewussten

³²⁷ Die Adjektive „modern“ und „neo“ werden zu einer präziseren Abgrenzung von der Ultra-Orthodoxie angefügt. Im Allgemeinen wird lediglich von „Orthodoxie“ gesprochen, da der Begriff im Sprachgebrauch in den wenigsten Fällen das haredische Judentum mit einschließt.

³²⁸ In diesen beiden Ländern leben die größten haredischen Gemeinschaften. Kleinere Gemeinden sind in Europa, Südafrika und Südamerika beheimatet.

³²⁹ Vgl. Landau, S.5 f.

³³⁰ Vgl. Brenner, S.11-15

³³¹ Wörtlich: „Besitzer des guten Namen“, ein Ehrentitel, der hauptsächlich mit dem Begründer der hassidischen Bewegung assoziiert wird.

³³² Auch bekannt als *Gaon von Wilna*

³³³ Wörtlich: die sich widersetzen, Gegner; Mitglieder dieser Strömung werden auch als „Litauer“ bezeichnet, da sie vorwiegend litauischen Ursprungs sind. In der aschkenasischen Sprechweise heißen sie „Misnagdim“, doch wird in dieser Arbeit aus Gründen Einfachheit auf die moderne hebräische Aussprache zurückgegriffen.

³³⁴ Vgl. Landau, S.27-29

Separation von der sie umgebenden Kultur, indem sie Institutionen schufen, die der Erosion traditioneller Sozialstrukturen ihrer Gemeinschaften entgegenwirkten sollten. Eine herausragende Rolle kam hierbei der *Yeshiva* bzw. dem *Hof* des hassidischen *Rebbe* zu, da sie eine neue Weise der Sozialisation und der Vergemeinschaftung ermöglichten. Junge, männliche Juden verließen ihre Familien, um an *yeshivot* oder hassidischen Höfen zu studieren. Diese jungen Studenten widmeten sich gänzlich der Institution und waren gewillt, sich der Autorität des *Rav* bzw. *Rebbe* zu ergeben. Darin spiegelt sich das innovative Potential beider Strömungen wider, das über bloße „Konservierung“ von Tradition hinausging, indem es nach Wegen suchte, sich äußeren Kräften zu entziehen.³³⁵

In Anbetracht der physischen Gefährdung von Juden durch den sich verstärkenden Antisemitismus und im Kontext anderer Nationalbewegungen, die sich in Europa regten, begann sich Ende des 19. Jahrhunderts auch eine jüdische Nationalbewegung zu bilden, die die Lösung der „Judenfrage“ in der Schaffung eines jüdischen Staates sah. Politische und kulturelle Dominanz innerhalb der heterogenen Strömungen erlangte schließlich eine säkulare, sozialistisch geprägte Spielart des Zionismus, die die Auswanderung europäischer Juden nach Palästina forcierte und nach Ende des britischen Mandats die politischen Geschicke des neu gegründeten Staates Israel entscheidend lenkte.³³⁶ Begleitet war die zionistische Bewegung von ihrem Aufkommen an von anti- bzw. nichtzionistischer Kritik von verschiedenen Seiten. In Auseinandersetzung mit ihr standen religiöse Juden vor der Frage, wie die traditionelle Erwartung einer messianischen Erlösung mit Bestrebungen, einen säkularen Staat zu gründen, zu vereinbaren sei. Während religiöse Zionisten die zionistische Ideologie trotz ihres säkularen Charakters als eine schrittweise Erlösung legitimierten, deren Beginn sie in der Besiedelung von *Eretz Israel*³³⁷ erkannten, propagierten traditionalistisch-orthodoxe Stimmen eine antizionistische Kritik, die paradigmatischen Charakter für die Formierung des haredischen Fundamentalismus hatte. Der Zionismus besaß demzufolge keine Legitimität, da allein Gott den Zeitpunkt bestimmen würde, an dem der von ihm gesandte Messias das jüdische Volk aus dem Exil erlösen würde.³³⁸ Solche ideologisch-theologischen Positionen mussten jedoch angesichts der physischen Bedrohung gegenüber pragmatischen Überlegungen einen untergeordneten Rang einnehmen. In der religiösen Partei *Agudat Israel*, die sich als Sammelbewegung orthodoxer

³³⁵ Friedman (1993a) beschreibt die Herausbildung eines neuen Typus der *Yeshiva*, der mit einer ebenso neuen Ideologie einhergeht und zur Grundlage der haredischen Gesellschaft in Israel wird. Siehe dazu 2.2.3

³³⁶ Das britische Mandat bestand von 1922-1948.

³³⁷ Vgl. Hagemann, S. 48 f. und Friedmann (1993b), S.152 f.: *Eretz Israel*, das „Land Israel“ ist im Gegensatz zum modernen Terminus „*Medinat Israel*“ („der Staat Israel“), von biblisch-religiöser Bedeutung. In der traditionellen jüdischen Vorstellung stellen das Volk Israel, das Land Israel und die Tora eine untrennbare Einheit dar. Der Vordenker des religiösen Zionismus, Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935), lud diese konzeptionelle Einheit mit kabbalistisch-mystischen Deutungen auf: die Besiedelung des Landes würde auch das göttliche Licht wieder zurückkehren lassen. Rabbi Zvi Yehuda Kook (1891-1982), sein Sohn und Begründer der messianischen Siedlerbewegung, erhob die Theologie seines Vaters zum politischen Programm, indem er die Besiedelung Palästinas zum höchsten Gebot erklärte. Vgl. Shahak (1994), S.10 f.: Die Frage, wie die Grenzen von *Eretz Israel* verlaufen ist Gegenstand divergierender Deutungen.

³³⁸ Vgl. Friedman (1993a), S.179 f.

Strömungen im Jahr 1912 in Kattowitz gebildet hatte, um *Hassidim*, *Mitnagdim*, modern-orthodoxe Juden und einige religiöse Zionisten gegen die Einflüsse der *Haskala* und Moderne zu vereinigen, dominierten zunächst antizionistische Haltungen.³³⁹ Die Erfahrungen von Antisemitismus, Verfolgung und schließlich Vernichtung von Juden in Europa führten unter traditionalistisch-orthodoxen Juden zur Überzeugung der Notwendigkeit eines sicheren Hafens, der das physische Überleben sichern konnte.³⁴⁰ *Agudat Israel* kooperierte während der Mandatszeit der Briten daher mit zionistischen Organisationen wie der *Jewish Agency*, um osteuropäische Juden nach Palästina zu bringen.

4.1.2 Zur Entwicklung der haredischen Bewegung in Israel

Zur gleichen Zeit, als sich in Europa traditionalistisch-orthodoxe Strömungen mit dem Zionismus und den Einflüssen der modernen Kultur auseinandersetzen, gingen auch in Palästina umwälzende Veränderungen vor sich: Religiöse Juden, die dem *alten Yishuv* angehörten, also vor dem Einsetzen der zionistischen Migrationswellen vornehmlich aus Osteuropa in Palästina eingewandert waren, um dort ihren religiösen Pflichten nachzugehen, sahen sich ab den 1880er Jahren mit der Einwanderung säkularer, zionistischer Juden aus Europa konfrontiert.³⁴¹ Die Konfliktlinien zwischen den religiösen Juden des *alten Yishuv* und den neueingewanderten Zionisten verliefen entlang zweier Wahrnehmungsmuster: Ersteren galten die Zionisten als Häretiker, die in göttliche Aufgaben eingreifen wollten. Die Zusammenführung der Juden aus dem Exil kam für sie einer „Heraufbeschwörung der Endzeit“ gleich, die gegen das Gelöbnis des jüdischen Volkes verstieß, sich nicht gegen ihre Lebensumstände in der Diaspora aufzulehnen.³⁴² Die säkularen Zionisten wiederum sahen in den religiösen Juden „*all das, was der Zionismus ablehnte und mehr noch zu verändern trachtete*“³⁴³ verkörpert. Friedman und Heilmann skizzieren einige markante Differenzen, die sich in den gesellschaftlichen Machtkämpfen der Folgejahre zwischen religiösen und säkularen Lagern widerspiegeln: 1) Zionistische Juden stellten

³³⁹ Die Migration nach Palästina wurde von einigen Rabbinern gar als Verbot erachtet. Vgl. Segev (2003), S.24

³⁴⁰ Palästina bzw. später Israel hatten dabei aus Sicht der religiösen Autoritäten keinerlei Priorität vor anderen Ländern, die das Überleben gleichermaßen sichern konnten.

³⁴¹ „Yishuv“ = „Siedlung, Niederlassung“. Als „alter Yishuv“ wird allgemein die jüdische Bevölkerung Palästinas vor der Gründung Israels bezeichnet. Der Differenzierung zwischen den politisch kaum organisierten jüdischen Siedlern vor 1882 und den Einwanderern ab 1882 dient die Bezeichnung „neuer Yishuv“. In jenem Jahr setzte die erste große zionistische Masseneinwanderung (hebräisch: „Alija“) nach Palästina ein, mit der Prozesse der kommunalen Organisation und politischen Institutionalisierung einhergingen. Bei weitem nicht alle Juden, die mit den zionistischen Migrationswellen in Palästina eintrafen, waren selbst Zionisten. Viele von ihnen kamen nicht aus ideologischen Beweggründen nach Palästina, sondern waren aus politischen Gründen zur Auswanderung gezwungen, flohen vor Pogromen in Russland oder suchten wirtschaftlichen Krisen in Polen zu entkommen. Vgl. Segev (2003), S.28-30

³⁴² Vgl. Segev (2003), S.23 f.; Das Gelöbnis oder die „Drei Schwüre“ gehen auf eine Stelle im Talmud zurück (Traktat Ketubot, 111a), in der Verse aus dem Hohelied (2,7; 3,5; 8,4) folgendermaßen gedeutet werden: das jüdische Volk soll nicht mit Gewalt ins Heilige Land einwandern, um den Messias zur Ankunft zu drängen. Es soll sich nicht gegen die Regierungen seiner Gastländer auflehnen und nicht durch Sünden das Kommen des Messias verzögern.

³⁴³ Hagemann, S.59

bald die Mehrheit, die die religiöse Minderheit kulturell und politisch marginalisierte. 2) Als Mitglieder einer revolutionären Nationalbewegung lösten sie sich von der religiösen Autorität der Rabbiner, an deren Stelle sie neue Konzepte von Gemeinschaft und Individuum stellten. 3) Sie warteten nicht auf göttliche Eingriffe in die Geschichte der Juden, sondern nahmen es selbst in die Hand, das Land zu besiedeln. 4) Auf vielen Gebieten strebten sie die Schaffung einer neuen, „hebräischen Kultur“ an, die die Diasporaexistenz überwinden sollte.³⁴⁴ 5) In ihrem äußeren Erscheinungsbild und ihrem Lebensstil traten säkulare Zionisten modern auf. Währenddessen kleideten sich die religiösen Juden so, wie es in ihren osteuropäischen Herkunftsländern Tradition gewesen war, nämlich in langen Roben und Mänteln, mit Hüten und Schläfenlocken, meist in schwarz als Symbol ihrer Trauer über das Exil. Sie sprachen überwiegend Yiddish. Ihre Wohngebiete konzentrierten sich in Städten, die von religiöser Bedeutung waren: Jerusalem, Tiberias, Hebron, und Safed. Dort widmeten sich die Männer ausschließlich dem religiösen Studium. 6) Weil sie aufgrund ihrer religiösen Lebensweise keiner Arbeit nachgingen, waren sie von Spenden aus dem Ausland abhängig, wohingegen die modernen Zionisten bestrebt waren, ökonomische Strukturen aufzubauen und eigenes Kapital zu erwirtschaften.³⁴⁵ Dass die Juden des *alten Yishuv* gegenüber der zionistischen Herausforderung nicht passiv blieben, drückte sich in Zusammenschlüssen aus, aus denen im Jahr 1919 die *Eda Haredit*³⁴⁶, eine kommunale Organisation streng observanter Juden hervorging. Sie bestand hauptsächlich aus extrem antizionistisch eingestellten *Yeshiva*-Studenten, die für einen aktiven Kampf gegen den Zionismus plädierten und gleichzeitig die Deutungsmacht im religiösen Lager beanspruchten.³⁴⁷ Der hebräische Begriff „Haredim“ trat in diesem Kontext auf: er leitet sich aus dem hebräischen Wort „harada“ für „Furcht, Angst“ ab und bezeichnet in Deutung von *Jesaja* 66,2 und *Jesaja* 66,5 eine gottesfürchtige Haltung, der eine strenge Auslegung und Einhaltung religiöser Gebote und Verbote zu Grunde liegen.³⁴⁸

Sowohl in Europa als auch in Palästina hatten sich vor der Staatsgründung also traditionalistische Strömungen im Judentum gebildet, die sich der modernen Kultur und vor allem der Dominanz des säkularen Zionismus widersetzen. Sie bildeten den Orientierungshori-

³⁴⁴ Während Hebräisch beispielsweise für die Juden des alten Yishuv als heilige Sprache allein dem religiösen Studium vorbehalten war, unternahmen Zionisten erfolgreiche Versuche, sie zur Grundlage der modernen Alltagssprache zu machen. Vgl. Segev (2003), S.31 f.

³⁴⁵ Vgl. Friedman/ Heilman, S.223

³⁴⁶ „Gottesfürchtige Gemeinde“. Die Eda Haredit existiert als kommunale Organisation in Jerusalem. Sie repräsentiert verschiedene Richtungen des haredischen Judentums aus dem alten Yishuv, denen ein extremer antizionistischer Standpunkt gemeinsam ist. Im Zuge der Einwanderung jüdischer Immigranten aus islamischen Ländern hat sich unter der Bezeichnung „Eda Haredit Sephardit“ eine sephardische Schwesterorganisation gebildet, die sich trotz ähnlicher ideologischer Ansichten nicht an die Eda Haredit angegliedert hat.

³⁴⁷ Vgl. Friedman/ Heilman, S.234 f.

³⁴⁸ Jes 66,2: „Denn all das hat meine Hand gemacht; es gehört mir ja schon - Spruch des Herrn. Ich blicke auf den Armen und Zerknirschten und auf den, der zittert vor meinem Wort.“ Jes 66,5: „Hört das Wort des Herrn, die ihr zittert vor seinem Wort! Eure Brüder, die euch hassen, die euch um meines Namens willen verstoßen, sie sagen: Der Herr soll doch seine Herrlichkeit zeigen, damit wir eure Freude miterleben. Aber sie werden beschämt.“ Zitiert nach der Einheitsübersetzung.

zont des haredischen Judentums, doch ging dieses bald über eine passive Ablehnung der als bedrohlich empfundenen modernen Kultur hinaus.

Während sich die Haredim in den 1940er und 1950er Jahren in den USA zunächst darauf besinnen konnten, sich von den entsetzlichen Auswirkungen der Schoa zu erholen und ihr Gemeindeleben neu aufzubauen, sahen sich ihre Glaubensgenossen in Palästina unmittelbar vor der Staatsgründung in Auseinandersetzungen dreier weltanschaulicher Positionen um politischen und kulturellen Einfluss verwickelt: säkulare Zionisten, unter denen die linksdemokratische Fraktion lange dominierend war, religiöse Zionisten oder Nationalreligiöse, die den säkularen Zionismus als Beginn der messianischen Erlösung deuteten und Haredim, deren innere Fragmentierungen in radikale antizionistische Positionen und neutrale Haltungen durch die Einwanderung von Juden aus islamischen Ländern noch komplexer wurde.³⁴⁹ Die Befürchtung eines aufreibenden „Kulturkampfes“³⁵⁰ mit katastrophalen Auswirkungen auf die Zukunft des Staates brachte den damaligen Vorsitzenden der *Jewish Agency* und der Arbeiterpartei David Ben Gurion (1886-1973) zur Überzeugung, dass allein eine Einbindung der religiösen Parteien in die Regierung sie „zähmen“ und auf diese Weise sich die Gefahr eines „Kulturkampfes“ eindämmen lassen würde.³⁵¹ Um die Kluft zwischen religiösen und säkularen Juden zu überwinden und sich der Unterstützung der Religiösen in einem künftigen Staat zu versichern, initiierte er die *Status-quo-Vereinbarung*, die am 19. Juni 1947 von Vertretern der *Agudat Israel*, der nationalreligiösen Partei Misrachi, der Partei der Allgemeinen Zionisten und von Ben Gurion selbst unterzeichnet wurden. Die Vereinbarung sah vor, dass in Israel

- der Schabbat als nationaler Ruhetag eingehalten wird.
- ein öffentliches religiöses Erziehungssystem aufgebaut wird und als zusätzliche Optionen private, religiöse Bildungssysteme eingerichtet werden können.³⁵²

³⁴⁹ Vgl. Friedman/ Heilman, S.219 f.; vgl. Timm, S.71; vgl. Hagemann, S.78-80 und 160-165; Die großen Wellen der Einwanderung aus islamischen setzen im Jahr 1948 ein. Die sephardischen oder treffender mizrachischen („orientalischen“) Juden waren anfänglich Objekt der politischen Auseinandersetzung zwischen den dominierenden aschkenasischen Gruppen, forderten aber bald über eigene Organe Anspruch auf gesellschaftliche Gleichstellung und politische Partizipation. Im haredischen Lager gründeten sie eine eigene Partei (Shas), um sich der kulturellen Dominanz der Juden europäischer Herkunft zu widersetzen – wenngleich diese die religiöse Elite der Misrachim und ihrer Partei ausgebildet hatte. Siehe 2.2.3

³⁵⁰ In der Forschungsliteratur bezeichnet der einprägsame Begriff „Kulturkampf“ die ideologischen und weltanschaulichen Machtkämpfe zwischen dem säkularen und dem religiösen Lager, die Israel von der Staatsgründung an kennzeichneten. An einem Beispiel illustriert der Historiker Tom Segev die Ausmaße, die der „Kulturkampf“ annehmen konnte: Vertreter der linksdemokratischen Arbeiterpartei sahen die nationale Einheit Israels nur durch eine säkulare, politische Bildung von Einwandererkindern – es ging vor allem um Kinder aus Familien orientalischer Herkunft – gewährleistet. Für religiöse Parteien stellte dies eine Provokation dar, bedeutete es doch die Zweitrangigkeit religiöser Unterweisung und den gemeinsamen Unterricht von Mädchen und Jungen. Segev zitiert aus einem Knesset-Protokoll vom 28.2.1950 Rabbi David Zwi Pincas, der gesagt haben soll: „Und falls ein religiöses Kind tatsächlich zu einer säkularen Schulbildung gezwungen wird, sage ich nach wie vor: Das ist Inquisition.“ (Knesset-Protokolle, Bd. IV, S.889, 28.2.1950, zitiert nach Segev (2008), S.262 f.). Vgl. Segev (2008), S.240-263; vgl. Timm, S.78 f. und 103-115; vgl. Hagemann, S.60 f.; vgl. Landau, S.114-120

³⁵¹ Vgl. Segev (2008), S.305 f.

³⁵² Bereits unter dem britischen Mandat hatten sich zwei säkulare und zwei religiöse Schulsysteme herausgebildet, deren Lehrpläne den Ideologien der jeweiligen Parteien folgten. Die Status-quo-Vereinbarung strebte

- die Reinheitsvorschriften bezüglich Lebensmittel und Ernährung in öffentlichen und staatlich finanzierten Kantinen eingehalten werden.³⁵³
- orthodoxe Rabbinatsgerichte die alleinige Entscheidungsbefugnis in Personenstandsfragen erhalten.³⁵⁴

Später wurde ein fünfter Punkt hinzugefügt, nämlich die Befreiung von *Yeshiva*-Studenten vom Militärdienst, solange diese sich dem religiösen Studium widmeten. Die Freistellung der Männer vom Armeedienst wurde mit dem Argument begründet, der zerstörten Kultur der Haredim müsse Raum und Zeit gegeben werden, sich von den katastrophalen Folgen der Schoa zu erholen. Die Zusicherung, keinen Militärdienst leisten zu müssen stellt bis heute den umstrittensten Aspekt der Vereinbarungen dar und ist inzwischen gesellschaftlich kaum noch akzeptiert.³⁵⁵ Doch zugleich kann sie als wichtigster Pfeiler der haredischen Lebensweise gelten, da sie die Grundlage für den Rückzug aus der israelischen Gesellschaft, für die Bildung einer „*society of scholars*“³⁵⁶ und in einer späteren Phase für aktives Engagement über die Grenzen der eigenen Gemeinschaft hinaus wurde.³⁵⁷

Die *Status-quo-Vereinbarungen* bildeten zwar die Grundlage für das zukünftige Verhältnis von Staat und Religion, doch waren sie nicht geschlossen formuliert: Die Einhaltung des Schabbat sah nicht die Ahndung von Verstoßen dagegen vor, ein Verbot nicht-koscherer Speisen war nicht enthalten und in Fragen der Schulbildung wurde ein Abkommen zwischen Staat und den jeweiligen Gruppierungen angestrebt.³⁵⁸ Die Zusicherungen waren daher kein Anlass, an die Möglichkeit eines auf der *Halacha*³⁵⁹ basierenden Staates zu glauben, da sich die Haredim selbst im Gegensatz zu den säkularen Kräften als schwach und bedroht wahrnahmen.³⁶⁰ Nichtsdestotrotz waren sie der Ausgangspunkt ihrer Bemühungen um politischen wie kulturellen Einfluss. Da sie dem israelischen Staat keinerlei religiös-messianische Bedeutung zuschrieben, weshalb sie auch keinen signifikanten Unterschied zur Existenz in der Diaspora sahen, bildete er in ihren Augen mehrheitlich eine

demnach nicht die Schaffung neuer Bildungssysteme an, sondern gewährleistete den Ausbau und die Finanzierung bereits vorhandener Institutionen. Vgl. Segev (2008), S.240

³⁵³ Hebräisch „Kashrut“

³⁵⁴ Dies umfasst u. a. Eheschließungen, Scheidungen und Konversionen. Das Monopol orthodoxer Rabbinatsgerichte im Personenstandsrecht ist immer wieder Anlass zu Debatten um den demokratischen Charakter des Staates, da es von einigen Bürgern als Beschnitt ihrer Rechte empfunden wird. So gibt es seit Jahren unter nichtreligiösen, jüdischen Israelis und interreligiösen Paaren den Trend, eine Zivilehe in Zypern zu schließen, die wiederum in Israel anerkannt wird. Auch stellt die zunehmende Pluralisierung des Judentums durch den Zuwachs konservativer und liberaler Gemeinden die Existenz ausschließlich orthodoxer Rabbinatsgremien in Frage. Bisher sind das Reformjudentum und das konservative Judentum in Israel rechtlich nicht anerkannt, d.h. dass sie im Gegensatz zu orthodoxen Gemeinden keine staatlichen Gelder zur Finanzierung von Synagogen, Gehältern und Schulen bekommen und keine Rabbiner in den Staatsdienst entsenden können. Vgl. Timm, S.77

³⁵⁵ Vgl. Landau, S.122; näheres dazu unter 2.2.3

³⁵⁶ Friedmann 1993a, S.184; vgl. 2.2.3

³⁵⁷ Unter 2.2.3 wird in Anlehnung an GERALD CROMER die Dialektik zwischen Strategien des Rückzugs aus und der „Eroberung“ der umgebenden Gesellschaft anhand der Aspekte „Bildung“ und „Missionierung“ beleuchtet.

³⁵⁸ Vgl. Segev (2008), S.292 f.

³⁵⁹ Hebräisch für „Gehen“. Sie leitet sich aus den gesetzlichen Bestimmungen des Talmuds ab und umfasst die Auslegungen und Diskussionen zahlreicher Rabbiner.

³⁶⁰ Vgl. Ravitzky, S.164

neutrale Institution und ein historisches Phänomen, „das danach beurteilt werden kann ob es (und seine Führungselite) auf den Gesetzen der Halacha und Thora basiert bzw. deren Befolgung möglich macht. Trotz der de jure Ablehnung ermöglichte diese Auslegung eine Anpassung (Akkomodation) von charedischen Strömungen an den Staat.“³⁶¹

4.1.3 Ideologische Aspekte im gesellschaftlichen Kontext

Politische Partizipation und Gewalt

„Who is a Haredi? Whoever views and experiences life in the Jewish state in Eretz Israel as exile – the exile of Israel in the Holy Land.“³⁶² Die Auffassung von einer Fortsetzung des Exils in Israel ist allen haredischen Gruppen gemeinsam. Doch spielt Israel als Staat unterschiedlich gelagerte Rollen in der Bandbreite der Deutungen. Als oppositionelle Pole stehen sich dabei radikal antizionistische Gruppierungen wie *Naturei Karta*³⁶³ und nichtzionistische Stimmen gegenüber. Erstere halten die Existenz des säkularen Staates an sich für eine Ursache des Exils, die im Verrat am wahren Messias und in der Schaffung einer säkularen jüdischen Nation begründet liege. Der Zionismus erscheint ihnen als „Werk Satans“ an, der die Erlösung zu verhindern versuche.³⁶⁴ Für letztere setzt es sich trotz der Existenz Israels fort, die damit keinen signifikanten Einfluss auf die Situation hat. Beiden Deutungen liegt ein theologisch-metaphysisches Konzept von Exil zugrunde, das sich nicht in räumlich oder politisch bedingten Lebensumständen erschöpft. Es handelt sich vielmehr um das Exil der *Shekhina*, der Einwohnung Gottes auf Erden, das erst zu einem Ende kommen wird, wenn die Welt und die Menschheit ihre göttlich vorgesehene Ordnung eingenommen haben. Damit kann das Exil nicht durch Immigration nach Israel oder durch andere politische Maßnahmen überwunden werden, sondern ausschließlich durch die religiöse und spirituelle Hingabe des jüdischen Volkes, dem nach traditioneller religiöser Vorstellung aus allen Völkern allein diese Bürde auferlegt wurde.³⁶⁵ Aus diesem theologischen Konzept von Exil kann die völlige Enthaltung aus jeglichen politischen Aktivitäten und der Rückzug ins religiöse Leben abgeleitet werden. Gleichzeitig bietet es aber auch die Argumentationsbasis für gegenteilige Haltungen, die für politische Partizipation plädieren, um die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen die religiösen Gebote eingehalten werden können.³⁶⁶

Paradoxerweise haben sich gerade die Gegner einer Partizipation im politischen System Israels als radikalste Aktivisten gezeigt, wenngleich sie nur eine marginale Minderheit

³⁶¹ Hagemann, S.43

³⁶² Ebd., S.146 f.

³⁶³ Dieser aramäische Name für „Wächter der Stadt“ geht auf eine Stelle im Talmud zurück, in der zwei Talmudgelehrte zu den bewaffneten Wachmännern als wahre Beschützer der Stadt bezeichnet werden. Die Aneignung der Bezeichnung Naturei Karta vermittelt die Botschaft, dass allein religiöse Gelehrsamkeit, nicht aber Waffenkraft die Juden beschützen könne.

³⁶⁴ Vgl. Hagemann, S.42 f.

³⁶⁵ Vgl. Ravitzsky, S.147

³⁶⁶ Vgl. ebd., S.146-150

innerhalb des haredischen Milieus stellen. Gerade weil sie den Zionismus delegitimieren, der das grundlegende kulturelle Paradigma der israelischen politischen Kultur bildet und die Parameter der Legitimität in der Politik setzt, positionieren sich Gruppierungen wie *Naturei Karta*, die *Eda Haredit* oder die *Satmar Hassidim*³⁶⁷ außerhalb des hegemonialen Diskurses.³⁶⁸ Um sich aber dennoch gesellschaftliches Gehör zu verschaffen, ergreifen sie alternative Strategien in Form von Demonstrationen und Protesten, die durchaus Formen der Gewalt annehmen können.³⁶⁹ Insgesamt ist religiös motivierte Gewalt im haredischen Judentum durch verschiedene Faktoren begrenzt, wie Friedman darlegt, weshalb es kaum zu Blutvergießen oder gar zu fundamentalistischem Terror kommt: Sie wird durch soziale Kontrolle und religiöse Erziehung eingeschränkt und kontrolliert. Dem Rabbiner kommt durch seine weitreichende Autorität gegenüber seinen Schülern eine Kontrollfunktion zu, indem er Gewalt verurteilen und Strafmaßnahmen bei Missachtung seines Urteils auferlegen kann, wodurch sich beispielsweise die Heiratschancen mindern. Eine wichtige Rolle spielt die ökonomische Abhängigkeit von staatlichen Geldern zur Finanzierung von Bildungseinrichtungen und anderen sozialen Institutionen, die eine moderate Haltung nahelegt. Nach Friedman bewegen sich selbst innerhalb extrem antizionistischer Gruppen in einem begrenzten Rahmen, da ein starkes Gemeinschaftsgefühl – ein „*fundamental sense of ethnic solidarity*“³⁷⁰ – unter allen Juden vorherrsche, das durch die historische Erfahrung des Holocausts intensiviert worden sei.³⁷¹ Die Mehrheit der Haredim steht Gewalt ablehnend gegenüber. Sie hat sich mit der Tatsache abgegeben, dass ein Staat geschaffen wurde und versucht seitdem, über politische Einflussnahme an der Formung seines Charakters mitzuwirken.

In seiner vergleichenden Analyse zweier Formen des Fundamentalismus in Israel kommt Hagemann zum Schluss, dass es sich beim haredischen Fundamentalismus in der Zeit der Staatsgründung um einen Typus der „Weltflucht“ handelt, der nach außen weitgehend passiv orientiert blieb und nach Innen parallele Gesellschaftsstrukturen mit eigenen Insti-

³⁶⁷ Eine hassidische Gruppierung ungarischer Herkunft, die heute große Gemeinden in den USA (New York), Argentinien und Israel hat.

³⁶⁸ Die Teilnahme von Naturei Karta-Vertretern an der Holocaust-Konferenz in Teheran (10.-12. Dezember 2006), die in der Öffentlichkeit einvernehmlich verurteilt wurde, illustriert dies eindrücklich.

³⁶⁹ Vgl. Friedman, S.186-190: Friedman schildert eine Fall, der sich im Jahr 1972 in Tel Aviv ereignete. Zwei Yeshiva-Studenten setzten einen „Sex Shops“ in Brand, was die Bewohner des Hauses in Lebensgefahr brachte. Der Fall spaltete die haredische Gemeinschaft in der Frage, inwiefern Gewalt legitim sein könne. Zeigte die haredische Masse Solidarität mit den Brandstiftern, weil diese verhaftet und angeklagt worden waren, so verurteilte Moshe Sheinfeld (1910-1975), Führer der Jugendbewegung von *Agudat Israel*, die Tat mit der Argumentation, religiös-ideologisch motivierte Gewalt sei dem Judentum nicht inhärent, sondern Wesenzug der modernen Welt, die sich lediglich in das Kleid jüdischen Eifers hülle.

³⁷⁰ Friedman (2002), S.190

³⁷¹ Vgl. Friedmann (2002), S.186-194; Die Schranken, die der religiösen Gewalt im haredischen Judentum gesetzt werden, sind jedoch keineswegs statischen Charakters, wie Friedman weiter ausführt. So bieten etwa Manifestationen von Gewalt unter christlichen und islamischen Fundamentalisten sowie unter jüdischen Siedlern Vorbilder für Nachahmungen. Ebenso wirkt sich die Zuspitzung der sozioökonomischen Lage im haredischen Milieu negativ aus.

tutionen aufbaute.³⁷² Er erklärt dies aus dem Zusammenspiel endogener und exogener Faktoren: Zum Einen ist ein Rückzug aus der Gesellschaft in der ideologischen Angebotsstruktur angelegt, was sich im Warten auf die messianischen Erlösung ausdrückt. Zum Anderen kamen die Marginalisierung innerhalb der politischen Kultur sowie der demographische Faktor, eine Minderheit zu sein, hinzu.³⁷³ Der Trend weg von der politischen Marginalisierung wandelte sich grundlegend, so stellt neben Hagemann auch Timm fest, seit dem Sechstagekrieg von 1967. Die israelischen Streitkräfte schlugen innerhalb von nur sechs Tagen die Truppen von Syrien, Ägypten und Jordanien zurück und besetzten die Sinai-Halbinsel, das Westjordanland, den Gazastreifen, die Golanhöhen und Ostjerusalem. Für den religiösen Zionismus begann damit eine Phase, in der er seinen gesellschaftlichen Einfluss erheblich ausbauen und seine Legitimität in der israelischen Politik festigen konnte: Die Besetzung des Westjordanlandes und des Gaza-Streifens hatte seiner Vorstellung nach *Eretz Israel* wieder vollständig in den Besitz der Juden gebracht, das es nun zu besiedeln galt. Die messianische Siedlerbewegung fand politische Unterstützung durch die rechtsgerichtete Likud-Regierung unter Menachem Begin, die die lange Zeit dominierende Arbeiterpartei ablöste. Infolgedessen wurde in der Regierungszeit Begins (1977-1983) die Siedlungspolitik im Westjordanland und im Gazastreifen beträchtlich ausgeweitet. Die allgemeine Wertschätzung der jüdischen Tradition und die steigende Bezugnahme auf die Religion seitens der Regierungspolitik wirkte sich positiv für die Haredim aus, auch wenn sie nicht von der gleichen Euphorie ob der deutlichen Zeichen der nahenden messianischen Erlösung in den Jahren nach den militärischen Siegen ergriffen wurden.³⁷⁴ Seit der Koalitionsbeteiligung von *Agudat Israel* an der Likud-Regierung begann „das Gefühl der Fremdheit zu weichen“³⁷⁵.

In den 1980er Jahren wandelte sich im Kontext grundlegender Transformationen in der Gesamtgesellschaft die gesellschaftliche Stellung der Haredim deutlich. Bis in die 1980er Jahre hinein überdeckte der nationale Konsens angesichts außenpolitischer Gefährdung des Staates innere politische, soziale und ethnische Spannungen zwischen Aschkenasim und Misrachim, Säkularen und Religiösen sowie Armen und Reichen weitgehend. Seit dem Libanonkrieg im Jahr 1982 traten sie offener zu Tage. Der Krieg im Libanon war der

³⁷² In *Für Land, Volk und Thora* identifiziert Hagemann auf der Grundlage ideologischer Charakteristika zwei Strömungen des Judentums als fundamentalistisch, den haredischen und den messianischen Fundamentalismus. Ersteren klassifiziert er nach idealtypischen Merkmalen in Anlehnung an Riesebrodt als „weltabgewandt“ und passiv, letzteren als „weltbeherrschend“ und „aktivistisch“. Seine zentrale These ist, dass mit den Prozessen politischen und gesellschaftlichen Wandels in Israel ein Wandel in den sozialen Bewegungen des jüdischen Fundamentalismus stattgefunden hat, den er als „Typenwandel“ beschreibt. Dabei sei es zu einer Annäherung zwischen haredischem und messianischem Fundamentalismus gekommen. Breits Angelika Timm hat in *Israel. Eine Gesellschaft im Wandel* auf einige Tendenzen der Annäherung in beiden Bewegungen hingewiesen.

³⁷³ Vgl. Hagemann, S.63

³⁷⁴ Vgl. Timm, S.74

³⁷⁵ Hagemann, S.78

erste, der als *milchement breira*³⁷⁶ – als vermeidbarer Krieg wahrgenommen und betitelt wurde. Er genoss im Kontrast zu den vorherigen arabisch-israelischen Kriegen, die als Verteidigungskriege legitimiert worden waren, keinen geschlossenen Rückhalt in der Bevölkerung und bei politischen Akteuren mehr.³⁷⁷ Neben diesem bedeutsamen Wandel in der politischen Kultur und Konfliktstruktur zeigten sich Prozesse kulturellen Wandels in Trends zur Individualisierung und „Verwestlichung“ oder „Amerikanisierung“, wie Tom Segev in *Elvis in Jerusalem* beschreibt.³⁷⁸ Auf wirtschaftlicher Ebene bewirkten Globalisierungsprozesse seit Mitte der 1980er, die Privatisierung, Ausbau der Marktwirtschaft und Liberalisierung mit sich brachten, einen Lebensstilwandel weg von kollektivistischen Ideologien und Identitätsdiskursen.³⁷⁹ Insgesamt durchlebte die israelische Gesellschaft also einen grundlegenden Wertewandel, der sich auf mannigfaltigen Ebenen vollzog. Im Lager des haredischen Fundamentalismus setzte unter diesen Bedingungen der Prozess einer „Politisierung“³⁸⁰ ein. Verstärktes öffentliches und soziales Engagement, aber auch interne Krisen und Abspaltungen waren äußere Indikatoren für diesen Trend, den Hagemann als „Heraustreten aus dem Ghetto“ umschreibt.³⁸¹ Erst trennten sich im Jahr 1983 misrachische Mitglieder von *Agudat Israel*, um eine eigene Partei unter dem Namen *Schas*³⁸² zu gründen. Vier Jahre darauf folgte dann die Abspaltung des Flügels der *Mitnagdim*, *Degel Hatorah*, aufgrund wiederauflebender Spannungen zwischen *Hassidim* und *Mitnagdim*. Trotz dieser internen Zersplitterung konnten die haredischen Parteien zwischen den Knesset-Wahlen von 1981 und 1988 ihren Stimmanteil von 3,7 % (vier Mandate) auf 10,7 % (dreizehn Mandate) steigern.³⁸³ Die größten Erfolge verzeichnete *Schas*, die seit ihrer Gründung einen beispiellosen politischen Aufstieg erlebte. Nicht nur hatte sie *Agudat Israel* bereits bei den Wahlen zur elften Knesset (1984) mit fast doppeltem Stimmanteil hinter sich gelassen, es gelang ihr in den Folgejahren, das Mobilisierungspotential, das durch ökonomische Transformationsprozesse freigesetzt worden war, erfolgreich auszuschöpfen, indem sie sich den partikularen Interessen der orientalischen Juden widmete und brennende soziale Fragen aufgriff. Weit weniger zionismuskritisch, verstand sie sich im Gegensatz zu *Agudat Israel* als geistig-soziale und religiöse Bewegung gleichermaßen, die sich nicht scheute, nationalistische Ideen in ihr Programm zu integrieren.³⁸⁴ Bis zu

³⁷⁶ Wörtlich: „gewählter Krieg“

³⁷⁷ So kam es zwischen 1982 und 1984 zu großen Demonstrationen der *Shalom Achshav*-Bewegung (*Peace Now*).

³⁷⁸ Vgl. besonders S.55-84

³⁷⁹ Vgl. Almog, S.234 f.

³⁸⁰ Timm, S.90

³⁸¹ Vgl. Hagemann, S.96-99

³⁸² „Shas“ ist ein Akronym für „Hitachdut Sephardim Shomrei Tora“ („Vereinigung toratreuer Sepharden). In dieser Arbeit wird die Bezeichnung „Misrachim“ für Juden aus orientalischen Ländern präferiert, da „Sephardim“ eigentlich Juden spanischer Herkunft bezeichnet (von hebräisch „Spharad“ für Spanien).

³⁸³ Vgl. http://www.knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_res10.htm und http://www.knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_res12.htm (letzter Zugriff 18.08.2008)

³⁸⁴ Vgl. Friedman (1993a), S.196 f.; Timm, S.88; Das Selbstverständnis der Schas ist allerdings nicht unproblematisch. So nennt Friedman als eines ihrer Kennzeichen interne Spannungen zwischen der traditionellen

ihrer Gründung genoss die Kultur und Tradition der jüdischen Einwanderer aus islamischen Ländern kaum gleichberechtigte Repräsentation in der Politik. Zwar bemühten sich nichtreligiöse wie religiöse Parteien um die Absorption der Misrachim, doch letztendlich stellen sie bis heute eine sozioökonomisch benachteiligte Bevölkerungsgruppe in der israelischen Gesellschaft dar.³⁸⁵ Schas machte es sich zur Aufgabe, das ethnische Selbstbewusstsein der Misrachim zu stärken und die israelische Politik für ihre sozialen und wirtschaftlichen Bedürfnisse zu sensibilisieren.³⁸⁶ Auf diesem Wege strebte sie ihre gesellschaftliche und kulturelle Integration in Israel an. Fundamentalistische Tendenzen der Schas spiegelten sich darin wieder, dass sie Probleme sozialer und ökonomischer Natur nicht lediglich als solche zu bekämpfen suchte, sondern sie in kulturelle und religiöse Konflikte umdeutete. Durch die Erfüllungen sozialer und karitativer Funktionen anstelle des Sozialstaates in den strukturschwachen Städten der Peripherie stärkte sie ihre Überzeugungskraft und gewann weiteren Rückhalt in der Bevölkerung, was sich bei den Wahlen zur 15. Knesset im Jahr 1999 mit einem Stimmanteil von 13 % (17 Mandate) bezahlt machte.³⁸⁷

Timm und Hagemann analysieren den Erfolg der Schas und die Entwicklungen im politischen Lager der Haredim seit den 1980er Jahren als Trends der „Nationalisierung“, „Israelisierung“ und spezifisch in Bezug auf Schas als „Ethnisierung“ des haredischen Milieus, das mit einer zunehmenden Integration in den Staat aus dem freiwilligen „Ghetto“ getreten sei, um sich vom Kampf *gegen* den Staat auf den Kampf *um* den Staat einzustellen.³⁸⁸ Ihre Analyse lässt sich anhand der Entwicklung der haredischen Bildungsinstitutionen und Missionierungstätigkeiten anschaulich nachzeichnen.

Bildung und innerjüdische Mission

Nach der These von Gerald Cromer ist das haredische Milieu von einer Dialektik des „*withdrawal and conquest*“³⁸⁹ gekennzeichnet, die sich in den Bereichen des öffentlichen, gemeinschaftlichen Lebens zeigt. Die Entwicklungen im Bildungssystem zeugen von die-

rabbinischen Führung und ihrer haredischen Elite, die an aschkenasischen Institutionen ausgebildet wurde. Vgl. Friedman (1993a), S.198 f.

³⁸⁵ Dabei muss jedoch bedacht werden, dass die Misrachim keine homogene sozioökonomische oder kulturelle Einheit bilden. Faktoren wie kultureller Hintergrund der Herkunftsländer, historische Erfahrungen, Bildungsstandards, sozialer und ökonomischer Status, Wertvorstellungen etc. bestimmten den Verlauf des Integrationsprozesses in die israelische Gesellschaft. So hatten beispielsweise irakische Juden im Gegensatz zu den Juden Marokkos, die vorwiegend aus ländlichen Regionen stammen, aufgrund ihres hohen Bildungsstandards und ihres städtischen Hintergrunds weit bessere Startbedingungen für soziale Integration und wirtschaftlichen Aufstieg. Vgl. Avineri, S.42-44

³⁸⁶ Vgl. Friedman (1993a), S.197: Der Großteil der Wählerschaft Schas' ist nicht dem haredischen Milieu zuzurechnen, sondern mehr als traditionell-religiös zu charakterisieren.

³⁸⁷ Vgl.: http://www.knesset.gov.il/description/eng/eng_mimshal_res15.htm (letzter Zugriff: 18.08.2008)

³⁸⁸ Timm, S.96 f.; Hagemann, S.78-80 und 87-95: Beide Autoren stellen fest, dass es in den letzten Jahren zu einer gewissen Annäherung zwischen religiösen Siedler und Haredim gekommen ist. Timm spricht von der „Haredisierung der Siedler“ und „Nationalisierung der Haredim“. Für das letztgenannte Phänomen prägt sie den Begriff „Hardalim“, der sich aus der Abkürzung für „Haredim le'umijim“ („nationalistische Haredim“) ergibt.

³⁸⁹ Cromer, S.164

ser Dialektik zwischen Strategien des Rückzugs und der Isolierung von der Gesamtgesellschaft und Strategien des Engagements über die Grenzen des eigenen Milieus hinaus. Von der Staatsgründung an wurde *Agudat Israel* und *Eda Haredit* das Recht auf ein je eigenes, unabhängiges Bildungssystem zugesprochen, die beide bis heute völlige Autonomie in der Festlegung der Lehrinhalte und in der Lehrerwahl genießen.³⁹⁰ So wurde die Bildung zur Grundlagen der haredischen Gesellschaft in Israel. Der Ausbau eigener Bildungseinrichtungen ermöglichte die Erneuerung der traditionellen jüdischen Sozialisation, die sich der Herausforderung von Wirtschaft und Technik und dem Zugang zu säkulaarem Wissen über neue Medien stellen musste. Die Charedim begegneten den Herausforderungen durch den Aufbau „totaler Institutionen“³⁹¹, in deren Zentrum ein neuer Typ der *Yeshiva* nach dem Vorbild der *Litauische Yeshiva*, wie sie in Osteuropa entstanden war, rückte. Die *Litauische Yeshiva* stellte im Kontrast zur traditionellen *Yeshiva* eine gemeindeübergreifende Institution dar, an der ausgewählte Studenten lernen konnten. Sie sah ihre Aufgabe darin, der Auflösung traditioneller jüdischer Strukturen durch Talmud- und Torastudium entgegenzuwirken. So wurde sie zu Produktionsstätte religiös gebildeter Eliten, die sich als Bewahrer der jüdischen Religion und Werte im säkularen Zeitalter verstanden. Die religiösen Eliten übertrugen in Israel das Selbstverständnis der *Yeshiva*, oder besser die *Ideologie* der *Yeshiva*, auf die gesamte haredische Gemeinschaft: Das religiöse Studium erlangte auf der Argumentationsbasis, Talmud und Tora müssten gegen Einflüsse von Außen verteidigt und bewahrt werden, einen absoluten Wert. Es wurde als alleiniger Garant gesehen, der das physische wie spirituelle Überleben des Judentums sichern konnte, woraus die absolute und lebenslange Hingabe zum religiösen Studium abgeleitet wurde. Bis heute sind dies nach Friedman die Axiome der haredischen Religiosität und Identität.³⁹²

Paradoxerweise waren es die demokratischen Strukturen des israelischen Staates, die der Radikalisierung der Haredim den Weg ebneten, indem sie durch finanzielle Förderung der Bildungseinrichtungen, Zuschüsse zum Wohnungsbau und Finanzierung der Krankenversicherung ihre Abkapselung von der Mehrheitsgesellschaft ökonomisch ermöglichten. Bereits in den 1950er Jahren zeichnete sich in der haredischen Gemeinschaft Israels ein fundamentaler Wandel in der Sozialstruktur ab, den Friedman mit dem Ausdruck „*society of scholars*“³⁹³ prägnant fasst. Die „*society of scholars*“ zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Gesamtheit ihrer (männlichen) Mitglieder in das Bildungssystem integriert, worin Hagemann den „*tendenziell totalitäre[n] Charakter fundamentalistischer Ideologien, der sich in diesem Fall nach innen auf das eigene Milieu richtet*“³⁹⁴ realisiert sieht. Seit

³⁹⁰ Vgl. ebd., S.168

³⁹¹ Hagemann, S.61

³⁹² Vgl. Friedman (1993a), S.182-184

³⁹³ Ebd., S.184

³⁹⁴ Hagemann, S.62

Mitte der 1960er Jahre nehmen die Yeshivot ausnahmslos alle männlichen Jugendlichen auf, die nach Beendigung des Studiums mehrheitlich am *kollel* weiterstudieren. Das *kollel* ist eine eigens für verheiratete Männer vorgesehene Einrichtung, an der sie ihr restliches Leben die religiösen Schriften studieren können. Solange sie dies tun, bleibt die Freistellung vom Militärdienst, die in den Status-quo-Vereinbarungen festgehalten wurde, in Kraft. Auf diesem Wege wurde es den Haredim möglich, ein separates soziokulturelles Milieu zu errichten, das vom Alter von drei Jahren an alle Sozialisations- und Ausbildungsphasen seiner Mitglieder bestimmt.³⁹⁵ Hierin wird deutlich, dass nicht eine bloße Fortführung traditioneller Muster stattfindet, sondern die Reaktivierung der Tradition mit einer Reinterpretation und Hierarchisierung einhergeht, die sich unmittelbar auf die gesellschaftliche Struktur der Gemeinschaft auswirkt. Eines der Ergebnisse des soziostrukturellen Wandels „*was an almost total halt in erosion from Haredi society to secular modern-religious life.*“³⁹⁶ Ein weiteres Resultat war die folgenreiche Veränderung, die die Rolle der verheirateten Frau im Zuge dieser Entwicklung erfuhr: sie wurde zur berufstätigen Ernährerin, die das wirtschaftliche Überleben der Familie sicherte, damit ihr Ehemann sich dem Studium widmen konnte. Das blieb nicht ohne Folgen für das Rollenbild von Mann und Frau und für die Gestaltung der Geschlechterbeziehungen, wie an anderer Stelle aufgezeigt wird.

Das haredische Bildungssystem ist nicht ausschließlich auf die Separation von der Mehrheitsgesellschaft angelegt. Parallel zur oben beschriebenen Entwicklung im politischen Bereich markierte der Sechstagekrieg einen Wendepunkt in den Strategien des Bezugs nach Außen, wie Cromer darlegt: Sie richten sich vor allem auf junge Menschen außerhalb des eigenen Milieus, zunächst auf jüdische Studenten aus den USA, dann verstärkt auf die mittelständische israelische Jugend und Jugendlichen orientalischer Herkunft.³⁹⁷ Die Schwierigkeiten junger, gerade verheirateter aschkenasischer Haredim, Unterkunft und Arbeit zu finden, wandelten sich zu deren Vorteil. Sie wanderten seit den 1970ern in kostengünstige, vorwiegend von orientalischen Juden bewohnte Entwicklungsregionen im Negev und in Galiläa ab, wo die Frauen Beschäftigung an Schulen finden konnten und die Männer Toraunterricht gaben. Damit eröffneten sich Wege, haredische Einrichtungen zu etablieren, durch die Einfluss auf Israelis orientalischen Hintergrunds genommen werden konnte.³⁹⁸ Im Aufbau institutioneller Strukturen, im sozialen Engagement und in den missionarischen Tätigkeiten drückt sich das neue Selbstbewusstsein und der Zuwachs an gesellschaftlicher Bedeutung der Haredim aus, nachdem sie sich lange durch die Heraus-

³⁹⁵ Nach haredischer Auffassung ist ein männliches Kind ab dem Alter von drei Jahren in das religiöse Studium einzuführen. Dies wird mit einem Ritual begangen, in dem ihm zum ersten Mal das Haupthaar geschoren wird, so dass nur die Schläfenlocken übrig bleiben. Damit wird der Übergang von der Obhut der Mutter in die Welt des Vaters markiert.

³⁹⁶ Friedman, S.187

³⁹⁷ Vgl. Cromer, S.169 f.; Cromer zufolge wurden auch in Gefängnissen Yeshivot eröffnet, um interessierten Insassen Möglichkeiten der „Umkehr“ zu bieten.

³⁹⁸ Vgl. Friedman (1993a), S.194

forderung der Moderne und den Holocaust im Rückzug befanden.³⁹⁹ Ihr neues Selbstbewusstsein gründet in der Überzeugung, eine Alternative zum gescheiterten Modell sozialer Gerechtigkeit nach säkular-zionistischen Vorstellungen zu bieten. Neben der steigenden Geburtenrate und Migration aus dem Ausland ist auch das kleine, aber dennoch bedeutsame Phänomen der innerjüdischen Konversionen Indikator für die neue gesellschaftliche Position der Haredim und damit einhergehend für eine veränderte Wahrnehmung durch die israelischen Öffentlichkeit. Missionarisch überaus aktive hassidische Bewegungen wie *Chabad* genießen besonders unter Jugendlichen große Popularität.⁴⁰⁰ Cromer schreibt Neukonvertiten oder *baalei teshuva*⁴⁰¹, wie sie auf Hebräisch genannt werden, dabei eine Schlüsselrolle zu, da sie ihren persönlich erfahrenen Übergang von der säkularen zu der religiösen Welt auf die gesellschaftliche Ebene übertragen können. Interessanterweise spiegelt sich die Dialektik von "withdrawal" und "conquest" im Phänomen der innerjüdischen Konversion wider: Konvertiten entscheiden sich bewusst, ihre bisherigen Lebensmuster und -gewohnheiten hinter sich zu lassen, zugleich sehen sie sich als „Brücke“ zwischen den zwei Welten und als Leitbilder für andere:

„Thus, not only are they in an ideal position to persuade the haredi community of the need for outreach activities, they also consider themselves best equipped to carry them out. [...] Having conquered their own evil inclination, they are now in a position to conquer secular society as a

Die haredische Gemeinschaft ist sich der Spannung gewahr, die im Phänomen der Konversion zu Tage treten. Einerseits zeugt es von der Überzeugungskraft ihrer Ideologie und dem vermeintlichen Verfall säkularer Werte, andererseits birgt es die Gefahr, dass frühere Lebensmuster weiterwirken, wodurch sich unerwünschten Einflüssen von außen Tür und Tor öffnen könnten.⁴⁰³

Gender und Familie

Die haredische Ideologie kennzeichnet also eine Spannung zwischen dem Kampf um kulturelle Hegemonie und dem Ideal der Separation in der Verteidigung der eigenen Lebensform gegen Einflüsse aus der säkularen Umgebung, durch die ein „*historischer Stillstand von Leben und Glaube als »Fundament« geschaffen*“⁴⁰⁴ werden sollte. Dieses Fundament soll die vormoderne osteuropäische Lebensform und ihre Gesellschaftsstruktur sein – das *shtetl*, das eine Stilisierung als ideale Epoche erfährt. Im Mittelpunkt der idealen Sozialordnung steht die Institution der Familie als Hort der religiösen Werte und Mo-

³⁹⁹ Vgl. Landau, S.xxii-xxiii; Vgl. Timm, S.90 f.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S.68-77

⁴⁰¹ Wörtlich „Besitzer der Antwort“; das Phänomen der innerjüdischen Konversion wird als „Hazara beTeshuva“ bezeichnet, was im Deutschen mit „Rückkehr mit einer Antwort“ wiedergegeben werden kann.

⁴⁰² Cromer, S.170

⁴⁰³ Vgl. ebd., S.171

⁴⁰⁴ Idalovich, S.108 f.

ral.⁴⁰⁵ Die Grundgedanken der Konzeptionen von Familie und Moral in der haredischen Ideologie beruhen auf den Gesetzen der „*taharat hamishpacha*“, der „Reinheit der Familie“. Es handelt sich dabei um Regeln der „sexuellen Reinheit“, die die sexuellen Kontakte in der Ehe stark reglementieren. In diesen Regeln zeigen sich nach Landau die weitesten Differenzen zwischen Haredim und anderen Gruppen: Während selbst modern-orthodoxe Juden sich nur noch begrenzt daran halten, sind sie für Haredim von zentraler Bedeutung, hängt von ihnen doch der Bestand der Familie als zentrale gesellschaftliche Institution ab. Die Gesetze verlangen von der Frau, sieben Tage nach ihrer Menstruation in die *Mikve*, das rituelle Tauchbad, einzutauchen, damit sie für ihren Ehemann wieder erlaubt ist.⁴⁰⁶ Erst nach Vollzug dieses Rituals darf der eheliche Geschlechtsverkehr wieder vollzogen werden. Die sexuellen Beziehungen in der Ehe sind zwar von der *Halacha* geregelt, aber dennoch Gegenstand divergierender rabbinischer Deutungen. So sollen sich haredische Ehepartner manchen Autoritäten zufolge beispielsweise während der Menstruation nicht küssen oder im gleichen Bett schlafen. Andere Auslegungen gehen weit darüber hinaus, wenn selbst das Trinken aus dem gleichen Glas als Verletzung der Reinheitsgebote erachtet wird. Um die rigorose Einhaltung der Bestimmungen zu gewährleisten, werden sie auf generelle Geschlechtertrennung schon vom Kleinkindalter an und auf Vorstellungen von Sittsamkeit (*tzniut*) ausgeweitet.⁴⁰⁷ *Tzniut* zeigt sich optisch in der Kleidung, die die körperlichen Reize der Frau verbergen soll, wobei es sehr unterschiedliche Praktiken gibt. Einige Frauen in Mea Shearim, einem haredischen Stadtviertel von Jerusalem, scheren sich nach der Heirat das Haupthaar und tragen Perücken oder schwarze Tücher. Das Konzept der Sittsamkeit betrifft aber weit mehr als nur das äußerliche Erscheinungsbild. Es bestimmt darüber hinaus das Verhältnis der Geschlechter in der Öffentlichkeit: So gibt es in Bussen, die durch haredische Viertel fahren, gesonderte Bereiche für Männer und Frauen. Berührungen und Zärtlichkeiten zwischen Paaren sind vor Fremden nicht erlaubt, auch deshalb nicht, weil sie lüsterne Gedanken und Absonderung von Sperma verursachen könnten, was einen Verstoß gegen die *Halacha* bedeutet. Die Regeln der *taharat hamishpacha* schränken die Fortpflanzung keineswegs ein, eher das Gegenteil scheint angesichts des demographischen Wachstums der Fall. Haredische Familien verzeichnen die höchsten Geburtenraten unter der jüdischen Bevölkerung Israels, sieben oder acht Kinder sind die Norm.⁴⁰⁸

Die Geschlechterbeziehungen- und -rollen sind trotz der ideologischen Konzeption wandelbar. Gerade die Frau ist es, die aus ihrer traditionellen Rolle als Hausfrau und Mutter

⁴⁰⁵ Vgl. Timm, S.93

⁴⁰⁶ Die Zeit der „Unreinheit“ wird als *nidda* bezeichnet.

⁴⁰⁷ Vgl. Landau, S.280: Die strikte Geschlechtertrennung erfolgt bereits an Kindergärten und Schulen. Die Erziehung soll den Sexualtrieb eindämmen, der erst in der Ehe ausgelebt werden darf. Daher heiraten Haredim meist in sehr jungem Alter.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., S.16-21

herausgetreten ist. Um den wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu begegnen, die sich aus der sozialen Struktur der „society of learners“ ergeben – frühe Heirat und viele Kinder, Berufsuntätigkeit der Mannes, Wohnraumprobleme – besteht die Notwendigkeit, dass die Frau zum Einkommen der Familie beiträgt.⁴⁰⁹ Um aber Beschäftigung außerhalb des haredischen Milieus finden zu können, bedarf die Frau einer Allgemeinbildung und Zugang zu nichtreligiösem Wissen. Haredische Institutionen bieten daher PC-Kurse und Buchhaltungseminare an. Friedman und Heilman nehmen an, dass es aufgrund des intensiveren Kontaktes der Frau zur Außenwelt und ihrer größeren Allgemeinbildung zu einer Auflösung der traditionellen Familienstrukturen kommen könnte.⁴¹⁰ Auch Landau stimmt darin zu, dass die Doppelrolle der Frau – privat als haredische Ehefrau und öffentlich als Berufstätige – soziale Dissonanzen in ihrem Leben hervorruft, da sie sich in der nichtharedischen Umgebung nach einem anderen sozialen Code verhält als in der eigenen Gemeinschaft. Sie hat beispielsweise Kontakt zu nichtharedischen Kollegen, unter denen natürlich auch Männern sind. Die Frage stellt sich, inwieweit das ihr Leben in der Gemeinde verändert.⁴¹¹

Die Fragen, die die Autoren aufwerfen, weisen auf eine gewisse Paradoxie, die der haredischen Ideologie zugrunde liegt: Sie predigt den Idealtyp der Familie, in dem der Mann sich ganz dem religiösen Studium hingibt und die Frau zum Unterhalt beiträgt. Damit löst sie die Rolle der Frau von traditionellen Strukturen, macht sie aber zugleich zur unabdingbaren Basis, um die Tradition bzw. patriarchalische Struktur zu erhalten.⁴¹² Interessant ist hier sicherlich die Frage, ob in Zukunft die Ambivalenz dieser Rolle sich nicht in eine „*Ironie der Geschichte*“⁴¹³ verkehren wird, indem sie zur Gleichstellung der Frau beiträgt. Riesebrodt stellt diesbezüglich zwei Thesen auf: je stärker Frauen aus der häuslichen Rolle heraustreten, desto weniger akzeptieren sich eine strikte patriarchalische Unterordnung und je stärker sich durch die Mobilisierung autonome und autokephale Organisationsstrukturen herausbilden, umso wahrscheinlicher etabliert sich eine weibliche Führungselite, die das Modell des Patriarchalismus faktisch widerlegt.⁴¹⁴ In einem Artikel über den populären, innerharedischen Frauendiskurs beschreibt Kimmy Caplan, wie seit den 1970er Jahren autonome Strukturen entstehen und die Geschlechterrollen neu ausgehandelt werden, wobei die Berufstätigkeit der Frau und die Gesetze der *taharat hamishpacha* auf neue Argumentationsgrundlagen gestellt werden.⁴¹⁵ In Bezug auf die Berufstätigkeit scheint das Argument, sie erwerbe sich den gleichen Anteil an göttlicher Belohnung, in-

⁴⁰⁹ Dazu muss einschränkend bemerkt werden, dass nicht alle haredischen Gruppierungen die Berufstätigkeit von Frauen befürworten, besonders dann nicht, wenn sie Kontakt zur nichtharedischen Welt erfordert. Vgl. Landau, S.183 f.; Caplan, S.84

⁴¹⁰ Vgl. Friedman/ Heilman, S.237

⁴¹¹ Vgl. Landau, S.282

⁴¹² Vgl. Caplan, S.81 f.

⁴¹³ Riesebrodt (2000), S.132

⁴¹⁴ Ebd. S.132 f.

⁴¹⁵ Vgl. Caplan, S.85 f.

dem sie Mann die Erfüllung der religiösen Gebote ermöglicht, an Überzeugungskraft zu verlieren. Nicht mehr ihre untergeordnete Rolle bezüglich religiöser Studien als vielmehr ihre Überlegenheit gegenüber dem Mann auf einigen Wissensgebieten wird nun herangezogen, um sie an ihre häusliche Verantwortung zu binden:⁴¹⁶

„It seems reasonable that the “you are better than he (is)” argument is more appealing to a working woman, who gains the confidence and appreciation of her superiors as well as discovers career possibilities in which her attributes are not associated with her biological or emotional makeup. This argument focuses on a woman’s inner strengths, and not on her “scholarly inferiority to men.”⁴¹⁷

In ähnlicher Weise werden auch die Regeln der *taharat hamishpacha* mit neuen Argumenten untermauert, die wissenschaftlicher und rationalistischer Natur sind. Das ist umso interessanter, als dass Haredim eine ambivalente Haltung gegenüber Wissenschaft und Technik an den Tag legen.⁴¹⁸ Interessant ist denn auch die Art der Verbindung religiöser Rhetorik mit wissenschaftlicher Argumentation von Seiten religiöser Autoritäten. Caplan resümiert die Schilderung eines Vortrags von Rabbi Reuven Elbaz folgendermaßen:

„In other words, if at the beginning of his lecture the commandments regarding purity laws of sexual intercourse were presented as illogical, now, thanks to modern scientific research, they are completely logical.”⁴¹⁹

Der innerharedische Diskurs deutet also darauf hin, dass neue Antworten auf eine veränderte soziale Realität gesucht werden.

Autorität, Gemeinschaft und Individuum

Die Autoritätsstrukturen des haredischen Fundamentalismus spiegeln, wie deutlich wurde, patriarchalische Werte in der Familie wider, wenngleich sie sich unter dem Einfluss sozio-ökonomischer Faktoren im Wandel befinden. Ein weiterer wichtiger Bereich, in dem sich der hierarchische Charakter der fundamentalistischen Gemeinschaft gegenüber dem Individuum manifestiert, ist die institutionelle Organisationsstruktur der politischen Parteien. *Schas*, *Degel HaTorah* und *Agudat Israel* beruhen nicht auf dem demokratischen Prinzip der Entscheidungsfreiheit des Einzelnen. Vielmehr bestimmt ein „Rat der Weisen“ die politische Richtung, der die Basis Folge zu leisten hat. Er besteht aus einer Reihe ange-

⁴¹⁶ Vgl. ebd., S.90-93

⁴¹⁷ Ebd., S.93

⁴¹⁸ Vgl. Landau, S. xviii: Einige haredische Gruppierungen lehnen den Besitz von Radio- und Fernsehgeräten aus der Befürchtung ab, sie könnten die traditionellen Werte der jüdischen Familie unterminieren und die Jugend verführen. Andererseits hat sich eine eigene haredische Medienlandschaft entwickelt. Außerdem findet die moderne Technik Verwendung im Haushalt, beispielsweise in Form automatischer Lichtschaltuhren für den Shabbat. Vgl. Kirschenbaum, S.185: Haredische Parteien nutzen Wahlwerbung im Fernsehen, um nichtharedische Wähler anzusprechen.

⁴¹⁹ Caplan, S.96

sehener religiöser Autoritäten, die meist die Position eines *rosh Yeshiva*⁴²⁰ oder hassidischen Rebbe innehaben. Sie werden als *Gedolim*⁴²¹ in besonderer Weise verehrt und sowohl in der eigenen Partei als auch unter der haredischen Wählerschaft als politische Entscheidungsträger anerkannt.⁴²²

Die Autorität der Gemeinschaft gegenüber dem Individuum kommt darin zum Ausdruck, dass der Einzelne von klein auf durch die Bildungsinstitutionen fest in die sozialen Strukturen seiner Gemeinde eingebunden ist. Sie prägen nicht nur seinen Wissenshorizont, sondern bestimmen auch seine sozialen Kontakte und sanktionieren jeden unerlaubten zwischengeschlechtlichen Kontakt. Auf individueller Ebene offenbaren sich die Autoritätsstrukturen in den engen Beziehungen zwischen Schüler und Rabbiner in der *Yeshiva* und am Hof des hassidischen Rebbe. Die *Yeshiva* ist nach Hagemann der Ort, an dem „unter hierarchischen Bedingungen die totalitäre Ideologie“⁴²³ vermittelt und autoritäre Strukturen in der Beziehung zwischen Schülern und Rabbiner ausgebildet werden. Der *Hassidismus* reiht die Figur des charismatischen Rebbe in eine Linie mit Moses und den Propheten ein:

*„The emergence of the rebbe marked both a return to the extraordinary times of the prophets and a revolutionary breakthrough from legalism to a new kind of Judaism. It represented radical continuity and radical change at the same time.“*⁴²⁴

Seine Funktion als Vorbild für seine Anhänger und Garant der Einheit und Einigkeit seiner Gefolgschaft führte in der Vergangenheit zur Tendenz unter hassidischen Gruppen, sich gänzlich von Nicht-Hassidim abzuschotten, was zu einem wichtigen ideologischen Eckpfeiler der Haredim wurde. Das Prinzip charismatischer Führerschaft birgt zugleich die Gefahr innerer Fragmentierung, die die Strömung des *Hassidismus* von Beginn an kennzeichnete. Aufteilungen nach Herkunftsland, Gruppierungen um einen bestimmten Rebbe und Streitigkeiten um Fragen der Nachfolgerschaft führten zu Schismen und Aufspaltung in zahlreiche, nicht selten verfeindete Gemeinschaften. Trotz dieser internen Entwicklungen stellte der Erfolg des *Hassidismus* die *Mitnagdim* vor Herausforderungen, die Veränderungen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Rabbiner und Gefolgschaft bewirkten. Gründete die Autorität des Rabbiners ursprünglich in Wissen und Gelehrsamkeit, so wurde er im Wettbewerb mit den *Hassidim* zunehmend in einen „quasi-Rebbe“⁴²⁵ mit charismatischen Zügen transformiert. Das Konzept ergebener Gefolgschaft prägt bis heute die verschiedenen Gruppierungen der Haredim. Die Autorität des Rabbiner oder Rebbe reicht dabei weit in die Privatsphäre der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder hinein. So hat

⁴²⁰ Oberhaupt einer Yeshiva

⁴²¹ Wörtlich „Große“, d.h. überragende Gelehrte

⁴²² Vgl. Landau, S.50 f.

⁴²³ Hagemann, S.61

⁴²⁴ Friedman/ Heilman, S.207

⁴²⁵ Ebd., S.210

er zum Beispiel eine gewichtige Stimme, wenn es um das Arrangement von Hochzeiten geht oder darum, welche Zertifikate für koschere Lebensmittel (*hechsherim*) zugelassen sind. In Extremfällen konsumieren einige Haredim nur Produkte, die von bestimmten Rabbinern gekennzeichnet sind.⁴²⁶ Moderne Kommunikationsmittel ermöglichen es, selbst über große geographische Grenzen hinweg persönliche Kontakte aufrechtzuerhalten:

„Today, the rebbe’s court, or venerated rabbi’s Yeshiva, is only a phone call or a flight away. Indeed, haredism has embraced state-of-the-art communications with the same energy that it eschews most other aspect of modernity. [...] Everyone is the follower of someone.“⁴²⁷

4.2 Zur Darstellung des haredischen Fundamentalismus in *Kadosh*

4.2.1 Beschreibung und überblicksartige Analyse

Institutioneller Rahmen

Der israelische Regisseur Amos Gitaï wurde am 11. Oktober 1950 in Haifa geboren. Er studierte Architektur und begann seine Karriere als Filmmacher bereits während seiner Studienzeit in Haifa und Berkeley. Aufgrund der negativen Bewertung zweier seiner frühen Filme entschloss sich Gitaï im Jahr 1983, Israel zu verlassen. Er verbrachte die nächsten zehn Jahre in Frankreich, bevor er im Jahr 1993 wieder nach Israel zog. Das Werk Gitaïs umfasst annähernd vierzig Filme, darunter eine ganze Reihe von Dokumentarfilmen. *Kadosh* entstand im Jahr 1999 als abschließender Teil der Trilogie *Devarim* (1995), *Yom Yom* (1998) und *Kadosh*. Zusammen bilden diese drei Filme aus Sicht der Filmkritikerin Yosefa Loshitzky eine postmoderne Städte-Trilogie, in der jede einzelne Stadt einen spezifischen israelischen „way of life“ repräsentiert und reflektiert: Tel Aviv gilt als modern, säkular, zionistisch und „hebräisch“⁴²⁸, Jerusalem dagegen als antik, mystisch und religiös, Haifa schließlich als modern, kosmopolitisch und interkulturell.⁴²⁹ In allen drei Filmen sollen die „Komplexität sowie inneren Widersprüche der israelischen Gesellschaft sichtbar“⁴³⁰ gemacht werden. Das Drehbuch für *Kadosh* hat Gitaï zusammen mit der französisch-jüdischen Schriftstellerin Eliette Abécassis geschrieben, da er die Geschichte aus einer weiblichen Perspektive erzählen wollte.⁴³¹ Weil er keine finanzielle Förderung für *Kadosh* in Israel erhielt, drehte er den Film vornehmlich mit europäischen Fördergeldern

⁴²⁶ Vgl. Landau, S.14-16

⁴²⁷ Landau, S.51

⁴²⁸ Tel Aviv wurde im Jahr 1909 von jüdischen Siedlern gegründet und ist damit die jüngste der drei Städte. Sie wird als „*ha’ir ha’ivrit harishohna*“, „die erste hebräische Stadt“ bezeichnet. Vgl. Loshitzky, S.1

⁴²⁹ Vgl. Loshitzsky, S.1 f.

⁴³⁰ Frölich, S.92

⁴³¹ Eliette Abécassis veröffentlichte im Jahr 2000 den Roman *La Repudiée*, der an die Handlung des Films anschließt. Die Intention einer weiblichen Sicht betont Gitaï beispielsweise im Interview mit Marie-José Sanselme. Vgl. Sanselme

und in Zusammenarbeit mit italienischen und französischen Produzenten.⁴³² Die Rollen besetzen Yaël Abécassis als Rivka, Yoram Hattab als Meir, Meital Barda als Malka, Uri Ran Klauzner als Yossef, Yussef Abu Warda als Rav Shimon, Sami Huri als Yaakov, Lea König als Elisheva und Rivka Michaeli als Gynäkologin. Viele dieser Darsteller gehören zu einem festen Kreis an Schauspielern und technischem Personal, das Gitaï immer wieder um sich versammelt.⁴³³ Dazu zählt auch der italienische Kameramann Renato Berta.

Handlung und Konflikt

Kadosh spielt in Mea Shearim, einem haredischen Stadtviertel Jerusalems. Im Mittelpunkt der Handlung stehen die beiden Schwestern Rivka und Malka, die in einer Gemeinde von Haredim leben. Die Narration entfaltet sich entlang zweier Konflikte, die das individuelle Schicksal der Schwestern bestimmen. Die ältere Schwester Rivka ist seit zehn Jahren mit Meir verheiratet, doch ist ihre Ehe bisher kinderlos geblieben – ein Makel in den Augen ihres sozialen Umfelds und insbesondere in denen des Rabbiners der Gemeinde, der zugleich Meirs Vater ist. Rivkas jüngere Schwester Malka dagegen liebt Yaakov, der in ihrer Gemeinde als Abtrünniger gilt, seit er den Entschluss fasste, den Militärdienst in der israelischen Armee abzuleisten.

Der Film beginnt mit einer minutenlangen Einstellung, in der ein spärlich möblierter, in halbdunkles Licht getauchter Raum zu sehen ist. Zwei Betten stehen dort, in denen ein Mann und eine Frau schlafen. Der Mann erhebt sich aus dem Schlaf, setzt eine Kippa auf, spricht ein kurzes Dankesgebet, wäscht sich die Hände mit Wasser aus einem Behälter, der am Fußende seines Bettes steht, legt die Gebetsriemen um den linken Arm an und bedeckt sich mit einem Gebetsschal, wobei er jede seiner Handlungen mit einem Segensspruch begleitet. Nachdem er sich angekleidet und seine Gebete verrichtet hat, setzt sich zu der Frau ans Bett, weckt sie sanft und tauscht Gesten und Worte mit ihr aus, die für eine innige, zärtliche Beziehung der beiden sprechen. Die Kamera begleitet ihn, bis er die Tür des Raumes hinter sich geschlossen hat, um zum Morgengebet in die Synagoge zu gehen. In dieser ersten Szene werden die beiden Hauptfiguren Meir und Rivka als ein sich liebendes und respektierendes Ehepaar in die Handlung eingeführt. Doch leiden beide, wie im Laufe der Handlung zu erfahren sein wird, unter der Kinderlosigkeit ihrer Ehe. Meirs Vater Shimon, der Rabbiner der Gemeinde, setzt seinen Sohn unter Druck, sich von Rivka scheiden zu lassen, um mit einer neuen Frau das Gebot „Seid fruchtbar und vermehret euch“ erfüllen zu können. Er ist davon überzeugt, dass jeder jüdische Mann, der keine Nachkommen zeugt, ein Blatt aus der Tora herausreißt und jede Frau, die keine Kinder gebären kann, nicht als Frau gelten kann. Nach zehn Jahren, so drängt er seinen Sohn, sehe das rabbinische Eherecht die Auflösung der Ehe vor. Meir beugt sich dem

⁴³² Vgl. <http://www.amosGitaï.com/html/film.asp?docid=67&lang=1> (letzter Zugriff: 15.09.2008)

⁴³³ Vgl. Smith, S.2

Druck seines Vaters, dem er selbst mit religiösen Argumenten nicht beizukommen vermag. Der Sohn händigt ihm schließlich seine *Ketuba*⁴³⁴ aus, womit der Akt der Annullierung besiegelt ist. Währenddessen ist Rivka der Ursache ihrer angeblichen Unfruchtbarkeit auf den Grund gekommen. Eine medizinische Untersuchung, der sich Rivka heimlich unterzieht, ergibt, dass ihr Ehemann Meir der Zeugungsunfähige sein muss. Doch hat diese Nachricht in der Narration nicht die Funktion, den Konflikt aufzulösen, sondern ihn tragischer zu gestalten. Ihr Mann würde sich nicht zu einer Samenuntersuchung begeben, gesteht Rivka ihrer Ärztin. Stattdessen behält sie die Nachricht für sich und fügt sich in das Schicksal der Verstoßenen. Sie verlässt die gemeinsame Wohnung, um ein kleines Zimmer zu beziehen, wo sie sich nach und nach in sich selbst zurückzieht und in Schweigen versinkt, bis sie nicht einmal mehr mit ihrer Schwester Malka spricht. Ein letztes Mal wacht sie zum Ende des Films aus ihrer Passivität auf, begibt sich nachts zur Wohnung Meirs, den sie in seinem Bett schlafend vorfindet. Sie entkleidet sich, liebkost ihn, schmiegt sich an seinen Körper und schläft neben ihm ein, während er nahezu reglos mit geschlossenen Augen liegen bleibt. Am nächsten Morgen muss Meir feststellen, dass nur noch der leblose Körper Rivkas neben ihm liegt. Er schüttelt sie heftig und fordert sie verzweifelt auf, ihm zu antworten, doch Rivka reagiert nicht mehr.

Wie Rivka, so fügt sich auch Malka der Entscheidungsgewalt des Rabbiners, der seinen Schüler Yossef zu ihrem künftigen Ehegatten auserkoren hat. In einer Szene zu Beginn des Films ist sie mit Yaakov in einem Laden zu sehen, wo ihre Schwester als Buchhalterin arbeitet. Diese scheint als vertraute Person die geheimen Treffen zwischen den beiden zu billigen und zu decken, weshalb ihr Meir vorwirft, wissentlich gegen den Willen seines Vaters zu handeln. Malka teilt Yaakov mit, dass sie nun keine Wahl mehr habe und ihr die Ausreden ausgingen, mit denen sie bisher ihre Mutter zum Aufschub einer Heirat bewegen konnte. Sie willigt in die Ehe mit Yossef ein, was für sie bedeutet, wie sie sich gegenüber Rivka ausdrückt, von nun an lebenslang schwanger zu sein und zu arbeiten, damit sie ihrem Mann gemäß ihrer Pflicht als Ehefrau das religiöse Studium ermöglichen könne. Der Konflikt steuert seinem Höhepunkt zu, als Malka sich eines Nachts aus der ehelichen Wohnung schleicht, um Yaakov in einer Bar, wo dieser mit seiner Band als Sänger auftritt, zu treffen. Dort verbringt sie eine Liebesnacht mit ihm, wofür sie sich bei ihrer Rückkehr am nächsten Morgen von ihrem Ehemann Yossef, der bereits ahnungsvoll an der Wohnungstür auf sie wartet, für den begangenen Ehebruch züchtigen lassen muss. Hinter der Wand ihrer kleinen Wohnung klingen in dieser Szene schnalzende Laute seines Gürtels, übertönt von Malkas Schreien, die kurz darauf aus der Wohnung ins Treppenhaus herausstürzt. Nach ihrer Flucht aus der Wohnung ist sie in der nächsten Szene neben Rivka auf dem Bett liegend in deren Zimmer zu sehen. „Kommt mit mir. Es gibt eine Welt drau-

⁴³⁴ Hebräische Bezeichnung für den Heiratsvertrag, mittels dessen eine jüdische Ehe geschlossen wird.

ßen. Eine große Welt,“ fordert sie ihre Schwester auf, doch ihr wird klar, dass Rivka nicht vorhat, die Gemeinde zu verlassen. Malkas Entschluss aber steht fest: In der letzten Einstellung ist sie auf einem Hügel zu sehen, ihr Blick richtet sich auf die gegenüberliegende Altstadt Jerusalems, deren Silhouette die Kamera mit einem schwenkenden Panoramablick einfängt. Mit dieser Szene endet der Film.

Figuren und Interaktionen

Die Handlung von *Kadosh* konzentriert sich auf wenige Figuren, die jeweils unterschiedliche Rollen- und Identitätskonzepte repräsentieren und anhand derer verschiedene Aspekte des Lebens einer haredischen Gemeinschaft und unterschiedliche Dimensionen haredischen Denkens thematisiert werden.

Die Figuren stehen in einem sozialen und hierarchischen Beziehungsgefüge: Malka, Rivka und Sarah, die in einer kleinen Nebenrolle auftritt, sind die Töchter Elishevas. Meir und Rav Shimon sind ebenfalls über ein Verwandtschaftsverhältnis, Vater und Sohn, miteinander verbunden. Zugleich ist Meir Mitglied der *Yeshiva* seines Vaters. Yossef, wie Meir auch ein Talmudschüler, und Yaakov stehen außerhalb familiärer Beziehungen zu den restlichen Figuren des Films. Außer Yaakov repräsentieren alle männlichen Figuren den typischen Stil eines haredischen Juden mit schwarzem Anzug, Kippa, Hut und Bart.⁴³⁵ Die weiblichen Figuren zeichnen sich durch Kopfbedeckung in Form von Tüchern oder Perücken, durch lange untaillierte Kleider oder Röcke sowie Mäntel in gedämpften Farben aus. In Zusammenhang mit dem Wissen um den Ort der Handlung lässt sich darauf schließen, dass es sich um ein haredisches Milieu handelt. Doch abgesehen von den genannten Erkennungsmerkmalen kann allein von der Kleidung nicht auf eine spezifische haredische Strömung oder Gruppierung geschlossen werden, der die Figuren angehören. Yaakovs Erscheinungsbild weicht durch die weiße, gestrickte Kippa bzw. schwarze Wollmütze und legere Kleidung vom Code der Haredim ab, was seine Stellung außerhalb der Gemeinde markiert. Durch seine Figur wird die haredische Lebensweise kontrastiert: Zwar entspricht Yaakov „nicht dem säkularen Prototyp zionistischer Provenienz“⁴³⁶, doch verkörpert er durch seinen Beruf als Musiker und seinen Lebensstil eine Richtung des Judentums, die moderner und offener scheint. „Ich bin immer noch Jude,“ entgegnet er Malka, als diese ihm von der bevorstehenden Eheschließung mit Yossef berichtet, die ihre Mutter und der Rabbiner nun endgültig beschlossen hätten. Er wisse sehr gut, was die Leute in der Gemeinde über ihn denken, erklärt er ihr. Doch selbst bei seinem Einsatz im Libanon, wo er schlaflose Tage und Nächte in einem Panzer verbracht habe, habe er nicht aufgehört zu beten. In dieser Szene wird der Konflikt zwischen Yaakov und seiner ehemaligen Ge-

⁴³⁵ Auffällig ist, dass keiner der Männer Schläfenlocken trägt, die äußeres Merkmal vieler haredischer Gruppierungen, ob Hassidim oder Mitnagdim, sind.

⁴³⁶ Frölich, S.96

meinde als Deutungskampf innerhalb des Judentums repräsentiert, in dem es um Definitionen des Jüdischseins geht. Der Ausschluss Yaakovs illustriert den exklusivistischen Charakter der haredischen Gemeinschaft, die ihre eigene religiöse Identität für die allein authentische hält.

Die Protagonistinnen Malka und Rivka repräsentieren in erster Linie die Rolle einer von patriarchalischen Strukturen unterdrückten Frau, auch wenn ihre Handlungs- und Denkweisen sehr unterschiedlich sind. Sie werden als einander vertraute, jedoch ungleiche Charaktere gezeichnet. Während Rivka ergeben ihr Los akzeptiert und letztendlich daran zerbricht, wird Malka von Beginn des Films an ein aufbegehrender Zug als Charakteristikum zugewiesen. Das primäre handlungsleitende Thema, das ihre Rolle bestimmt, ist das Aufbegehren gegen die Dogmen ihrer Gemeinde, die sie nicht aufhört zu kritisieren, bis sie schließlich den radikalen Bruch vollzieht. Sarah, die dritte Schwester, spielt eine für die Handlung untergeordnete Rolle. Sie tritt nur an wenigen Stellen im Film auf, in denen sie meist als Kontrastfigur zu Malka fungiert. In ihr manifestiert sich der typische Lebensverlauf einer haredischen Frau. „Natürlich wirst Du heiraten. Alle Frauen heiraten,“ hält sie ihrer jüngsten Schwester entgegen, als diese sie in bestimmtem Ton wissen lässt, sie wolle nicht heiraten. Stimmlage und Mimik Malkas verraten beim Aussprechen dieser Worte die emotionale Aufwühlung, die sie beim Gedanken empfindet, ein Leben wie Sarah und alle Frauen ihrer Gemeinde führen zu müssen. In einer anderen Szene, in der sie mit Rivka in der Wohnung der Mutter bei der Anprobe eines Hochzeitskleides zu sehen ist, fragt sie, warum es denn Frauen verboten sei, gleich einem Mann die Torarolle in der Synagoge zu tragen oder den Talmud zu studieren. „Du sprichst zwar so, aber Du würdest uns niemals verlassen“, scheint Rivka zu wissen. Dass sie sich letztlich täuscht, zeigt der Fortlauf der Handlung. Anders als Malka sucht Rivka Geborgenheit und Rat in den religiösen Geboten, nach denen ihre Gemeinde lebt. Sie zitiert Psalmen und Gebete, sucht gewissenhaft das rituelle Tauchbad auf, um die Reinheitsgebote einzuhalten und ist beim Gebet an der Klagemauer zu sehen. Doch scheint ihre Rolle widersprüchlich und gebrochen, wenn sie etwa den Tabubruch begeht, sich ohne Wissen ihrer Angehörigen bei einer Gynäkologin medizinisch untersuchen zu lassen.

Ähnlich wie Rivka und Malka gegensätzliche Persönlichkeiten verkörpern, arbeitet die filmische Darstellung mit einer Kontrastierung der beiden männlichen Protagonisten Meir und Yossef. Deutlich wird dies in einer Szene in der *Yeshiva*, in der sie einen religiösen Disput über die Frage austragen, wie denn am Schabbat Tee zuzubereiten sei. Während Meir für eine moderate Interpretation plädiert, besteht Yossef auf eine strenge Auslegung der Gebote: „Ein Thoraschüler muss rigoros sein. Lass uns rigoros sein, Meir.“ Kameraeinstellungen, gestalterische Mittel und Interaktionsverhältnisse perspektivieren die Narration auf Meir als moderaten, nachdenklichen und sanften Charakter im Gegensatz zum

strengen, unsensiblen und aggressiven Yossef, der fast den ganzen Film über nur strenge, ernste Gesichtszüge trägt. In der Hochzeitsnacht mit Malka manifestiert sich die unbarmherzige Strenge, die Yossef zugeschrieben wird, in der Weise, wie er den ersten Geschlechtsverkehr mit ihr vollzieht. Wenn er Malka den Mund zugeedrückt hält, um ihre Schreie abzdämpfen, so kommt dieser Akt einer Vergewaltigung nahe. Zuneigung oder Vertrautheit im Eheleben der beiden wird in keiner Szene angedeutet. In das Bild des rigorosen Haredi fügt sich denn auch der missionarische Eifer, mit dem er lautstark dazu aufruft „alle Juden zurückzuführen, diese verlorenen Seelen“, um „die jüdische Stärke“ vor der Ankunft des Messias wiederherzustellen. Yossef steht damit für ein haredisches Judentum, dass nicht nur Strategien der Isolierung und der Errichtung einer Parallelgesellschaft verfolgt, sondern selbst aktiv Einfluss auf die Gesamtgesellschaft üben möchte.

Das über Yossef repräsentierte Bild eines von Patriarchalismus geprägten, politisierten Judentums wird durch die Figur des Rav Shimon untermauert. Er beansprucht absolute religiöse Autorität und Deutungsmacht in Fragen, die das individuelle Glück seiner Gemeindemitglieder betreffen. Die Vater-Sohn-Beziehung wird in seinem Verhältnis zu Meir gegenüber der Rabbiner-Schüler-Beziehung in den Hintergrund gerückt, indem ihre gemeinsamen Auftritte ausschließlich in der Synagoge ablaufen. Die Hierarchisierung der Beziehungsaspekte wird auch darin greifbar, dass Shimon auf religiös-ideologische Argumente zurückgreift, um Meir zur Scheidung zu veranlassen, aber nicht auf die Gefühlslage seines Sohnes eingeht. In ähnlicher Weise tritt er Elisheva gegenüber als religiöse Autoritätsperson auf, als sie in einer Szene die junge Haya in die *Mikve* tauchen soll, die er zur zukünftigen Frau seines Sohnes bestimmt hat. Aufgrund ihrer doppelt bestimmten Rolle als Betreuerin der *Mikve* und Mutter, die unter dem Schicksal ihrer Tochter Rivka leidet, gerät sie in der besagten Szene in einen Konflikt, doch bleibt ihr nichts übrig, als nach dem Willen des Rabbiners zu handeln, dessen Urteil mit dem Satz „Tu, was die Religion dir gebietet“ gesprochen ist. Eindrücklich greift die Bildkomposition die hierarchische Beziehungsstruktur auf: Die Kamera schaut durch den Türrahmen des Raumes, in dem sich die *Mikve* befindet, in halbnaher Aufnahme auf die beiden Figuren. Während Elisheva von der Seite nur halb zu sehen ist, beansprucht die Figur des Rabbiners, auf die Kamera direkt fokussiert, einen ungleich größeren Raum.

Zeit, Orte und Räume

Zeitlich ist die Handlung von *Kadosh* kurz vor Beginn des 21. Jahrhunderts angesetzt, was durch die Figur des Yossef vermittelt wird. Der zeitliche Rahmen hat die narrative Funktion, dessen Aktivität in einer messianischen Erneuerungsbewegung zu unterstreichen. In zwei Szenen fährt Yossef mit seinem Auto durch die Straßen Mea Shearims und verkündet durch Lautsprecher die nahende Ankunft des Messias.

Ort der Handlung ist Mea Shearim, wobei sie sich vornehmlich in geschlossenen Räumen abspielt. Ein Grund dafür ist, dass dem Regisseur die Dreharbeiten im haredischen Viertel selbst nicht ohne Weiteres möglich waren. Undenkbar wäre es zum Beispiel, die Szenen im rituellen Tauchbad für Frauen an Originalschauplätzen zu drehen. Stattdessen wurde ein Großteil der Dreharbeiten in eine Garage nach Tel Aviv verlagert, während nur wenige Straßenszenen dieses Viertel Jerusalems zeigen. Er habe jedoch, so betont Gitaï, lange recherchiert und sich Mea Shearim vom Chefrabbiner zeigen lassen. Wenn er es auch nicht explizit ausspricht, so zeigt der Regisseur damit dennoch an, das Viertel mit seinen Räumen in authentischer Weise darstellen zu können.⁴³⁷ Neben der pragmatischen Überlegung hinter der Wahl der Drehorte vermitteln diese, so Loshitzky, metaphorisch die Vorstellung, dass Jerusalem mehr als ideelles und kulturelles Konstrukt, denn als konkrete physische Stadt von Bedeutung ist.⁴³⁸ Tatsächlich zeigt der Film sehr wenig von der Stadt selbst. Die erste Szene beginnt, wie oben kurz geschildert, in einem kleinen, spärlich eingerichteten halbdunklen Raum. Die Kamera konzentriert sich in dieser wie in den folgenden Szenen vorwiegend auf die Figuren, die meist in Halbnah-, Nah- oder Großaufnahmen zu sehen sind, so dass die Räume nur in kleinen Ausschnitten eingefangen werden. Das Apartment, das Malka und Yossef nach ihrer Hochzeit beziehen, ist karg eingerichtet. Die weiß-gräulich gekachelten Wände, von denen sich der Putz löst, die wenigen alten Möbelstücke und Gebrauchsgegenstände, die zu sehen sind, vermitteln – unterstützt vom spärlichen Lichteinfall – einen kalten, unwohnlichen Eindruck. Der Raum repräsentiert zum Einen die sozioökonomischen Bedingungen, unter denen viele Haredim, besonders frisch verheiratete junge Paare in Mea Shearim und anderen haredischen Vierteln in israelischen Städten leben. Meist arbeiten nur die Frauen, die Eltern verfügen in vielen Fällen selbst nur über knappe materielle Möglichkeiten, um ihre Kinder zu unterstützen und die staatlichen Zuschüsse sind ebenfalls begrenzt. Doch scheint der Gestaltung der Wohnung eine weitere symbolische Funktion zuzukommen. Sie erzeugt eine Stimmung, die mit der emotionalen Kälte korrespondiert, von der Malkas und Yossefs Beziehung geprägt ist. Kein einziges Mal im Film werden sie in einem intimen oder zärtlichen Verhältnis zueinander gezeigt. Deutlicher vor Augen führt dies ein Vergleich mit den Räumlichkeiten, in denen Meir und Rivka wohnen. Hier spielen sich die Dialogszenen und die Liebesakte zwischen den beiden ab, während in Malkas und Yossefs Wohnung mit Ausnahme von konfliktgeladenen Dialogen (oder eher Monologen Malkas) kein Austausch stattfindet. Zwar ist auch die Wohnung Rivkas und Meirs dürrtig eingerichtet, doch hat die Lichtgestaltung eine andere narrative Funktion. In einer Szene taucht eine kleine Nachttischlampe im Bildhintergrund den abgedunkelten Schlafraum der beiden in schummriges, warmes Licht, während die Figuren im Vordergrund auf einem Bett sitzend bei einem intimen Ge-

⁴³⁷ Gitaï in einem Interview mit Annette Michelson. Vgl. Michelson, S.217

⁴³⁸ Vgl. Loshitzky, S.6

sprach gezeigt werden. Die Wände sind in gedämpften, gelblich-bräunlichen Farbtönen gehalten. Zusätzlich zu den Gardinen, die im kleinen Apartment Malkas und Yossefs gänzlich fehlen, unterstreichen sie die vom Licht vermittelte Stimmung. Neben den Wohnungen spielt sich ein wichtiger Teil der Handlung in der Synagoge bzw. *Yeshiva*⁴³⁹ und in der *Mikve* ab. Synagoge und *Yeshiva* repräsentieren eine Domäne der Männer, die beim Gebet, bei religiösen Disputen oder bei Dialogen über wichtige Entscheidungen gezeigt werden. Selbst bei bedeutenden sozialen Ereignissen wie der Hochzeit Malkas sind außer ihren Schwestern und ihrer Mutter keine Frauen in der Synagoge anwesend. Das rituelle Tauchbad dagegen erscheint als rein weiblich besetzter Raum. Ein Großteil der Dialoge zwischen Elisheva und ihren Töchtern Malka und Rivka findet in der *Mikve* statt. Gegenstand ihrer Unterhaltungen sind immer Fragen, die sich um die Reinheitsgebote drehen. Auffällig ist, dass die Szenen, die draußen spielen, vorwiegend unbelebte Straßen zeigen, was sehr ungewöhnlich für ein so dicht bevölkertes und belebtes Stadtviertel wie Mea Shearim ist. Aus der narrativen Struktur des Films heraus erscheint dies nachvollziehbar. Rivka beispielsweise verlässt die Wohnung frühmorgens, um ihre Ärztin aufzusuchen, damit sie ungesehen bleibt. In einer anderen Szene geht sie spät abends zur Klagemauer, auch hier sind nur wenige Menschen zu sehen. Die letzte Szene schließlich steht in starkem Kontrast zu den gesamten vorherigen Bildern des Films. Zum ersten Mal öffnet die Kamera einen freien Blick nach draußen, der sich mit Malkas Blick auf die Altstadt zu decken scheint. Damit unterstützt die Kameraführung auf der narrativen Ebene die Botschaft, dass Malka schließlich den befreienden Ausbruch aus der „*klaustrophobischen Enge*“⁴⁴⁰ ihres Milieus gewagt hat.



Abbildung 7: Malkas Blick auf die Altstadt von Jerusalem

⁴³⁹ Im Film dient die Synagoge zugleich als Lehr- und Studierraum.

⁴⁴⁰ Frölich, S.93

Genre

Kadosh kann aufgrund seiner thematischen Inhalte, der narrativen Struktur und gestalterischen Mittel als Melodram bestimmt werden. Narratives Kennzeichen ist die typische Konfliktkonstellation, die sich um eine Liebesgeschichte entfaltet. Im Falle von *Kadosh* handelt es sich um zwei Liebesgeschichten, die von Meir und Rivka sowie die von Yaakov und Malka, die beide Druck und Eingriffen Dritter ausgesetzt sind. Der Rabbiner und sein Schüler Yossef erscheinen dabei als Personifizierung einer repressiven Gesellschaftsstruktur, die den beiden Liebespaaren keinen Raum gewährt, ihre Beziehung aufrechtzuerhalten. Ästhetische Aspekte, die als charakteristisch für das Genre des Melodrams gelten können, sind Nah- und Großaufnahmen, die die Mimik und Gestik der Figuren aus nächster Distanz beobachtbar machen. Damit sollen ihre Emotionen und Gedanken nachvollziehbar und nachempfindbar werden. Eine besondere Eigenheit von *Kadosh* ist die Verlagerung der Handlung in überwiegend geschlossene Räume und ihre oben beschriebene Gestaltung mittels Licht und Bildkomposition. Die Klarinettenmusik, die in einigen Szenen zum Einsatz kommt, dient der Verstärkung der zu vermittelnden Stimmungen. Frölich bezeichnet den Film als „archaisch wirkendes Melodram“⁴⁴¹, das aufgrund der wenigen Figuren und des Fokus auf deren Innenleben einem Kammerpiel gleich inszeniert sei.

4.2.2 Einzelanalyse

Sequenz 00:27:47 – 00:42:09

Die ausgewählte Sequenz beginnt mit einer Szene, in der sich Rivka im rituellen Tauchbad befindet. Die erste Einstellung eröffnet mit ihrem Spiegelbild, das vom dunklen Wasser des Tauchbads reflektiert wird. Einige Sekunden lang hält die Kamera dieses Bild fest, bevor es durch die Bewegungen der Wasseroberfläche langsam verwischt. Dann gleitet die Kamera von der Wasseroberfläche nach oben, so dass Elisheva ins Bild rückt. Die Kamera zeigt sie im Profil in einer Großaufnahme am Beckenrand des Tauchbads. Sie hält Kopf und Blick gesenkt, da sie gerade dabei ist, Rivkas Hände zu säubern. „Zehn Jahre sind nun vorüber. Wie soll es weitergehen?“, fragt sie. Rivka, nicht im Bild zu sehen, antwortet mit einem Seufzer. Ob Rivka strikt die Reinheitsgebote in allen Details eingehalten habe, möchte Elisheva wissen. Dabei blickt sie einige Male in Erwartung einer Antwort mit den Augen Richtung Rivka auf, während ihr Kopf gebeugt bleibt und sie mit ihrer Tätigkeit fortfährt. Rivka bejaht alle Fragen. Die Kamera schwenkt bedächtig von Elisheva zu Rivka, die nun ihrerseits in Nahaufnahme im Profil zu sehen ist. Während Elisheva ihr das feuchte Haar kämmt, beginnt Rivka mit gesenktem Haupt und geschlos-

⁴⁴¹ Frölich, S.96

senen Augen ein Gebet zu sprechen. Zum Ende des Gebets hin setzt Musik ein, die den nachdrücklichen Ton ihrer Worte zusätzlich unterstreicht.

Die nächste Szene spielt in der *Yeshiva*. Zu sehen sind Meir, Yossef und der Synagogendiener. Meir steht gerade beim Gebet, als Yossef sich neben ihn stellt und ebenfalls zu beten beginnt. Daraufhin zieht sich Meir in den hinteren Bereich der *Yeshiva* an ein Schreibpult zum Studium zurück. Währenddessen betritt Rav Shimon den Raum. Nachdem er Mantel und Hut abgelegt hat, tritt er zu Yossef, um ein kurzes Gebet zu sprechen und dann dem Synagogendiener, der an einem Pult in der Mitte des Raumes steht, etwas ins Ohr zu flüstern, woraufhin dieser zu Meir geht und ihm seinerseits leise eine Mitteilung weitergibt. Dabei gestikuliert er mit den Händen in Richtung des Rabbiners. Meir bewegt sich auf den Rabbiner zu, der am Pult auf ihn wartet. Die beiden Figuren stehen sich nun in halbnaher Aufnahme gegenüber, wobei Meir leicht zur Seite gedreht im Profil zu sehen ist. „Warum bist Du nicht zum Unterricht gekommen?“, eröffnet letzterer den Dialog. „Ich kann zur Zeit nicht lernen, ich bin niedergeschlagen“, rechtfertigt sich Meir. „Meir, du musst eine Entscheidung treffen“, spricht Shimon auf ihn ein. Mit zum Boden gesenktem Blick antwortet dieser, dass er nicht sicher sei, ob er dazu in der Lage ist. Nun beginnt Rav Shimon gemächlich in kreisförmigen Bewegungen im Raum umherzugehen, während Meir ihm mit etwas Abstand folgt. Unterdessen entfaltet er einen Monolog, in dem er seinem Sohn die Bedeutung von Nachwuchs für die Zukunft ihrer Religion darlegt. Immer wieder hält er ein, um in eindringlichem Ton eine Frage an Meir zu richten oder bestimmte Aussagen mit Gestik und Mimik hervorzuheben. Seine letzte Frage betrifft Rivka: Er habe sie gerade getroffen, was sie tue und warum sie nicht zur Arbeit ginge. Meir hat keine Antwort mehr darauf. In der letzten Einstellung entfernt sich Shimon mit den vorwurfsvollen Worten, es könne so nicht weitergehen, während Meir mit nachdenklichem, zu Boden gerichtetem Blick im Bild zurückbleibt.

Nach einer kurzen Szene, die hier ausgeklammert wird, wechselt die Handlung in die Wohnung von Rivka und Meir. Meir sitzt mit angewinkelten Beinen und darauf abgestützten Armen auf dem Bett. Neben ihm sitzt leicht nach hinten versetzt und mit dem Oberkörper zu ihm hingedreht Rivka. Beide sind in Schlafgewänder gekleidet, die Szene spielt folglich am späten Abend. Die Kamera ist von vorne in Nahaufnahme auf sie gerichtet. Rivka hat ihre Hände vor sich zusammengefasst und blickt in die Richtung von Meir, während sein versunkener Blick sich seitlich zum Boden neigt. Zu Beginn der Szene liegt noch ein leichtes Lächeln auf Rivkas Lippen. Sie berichtet ihrem Mann, dass sie in der *Mikve* gewesen sei, sich also nicht mehr in der *nidda*, der Phase der Unreinheit, befinde. Als dieser darauf keine Reaktion zeigt, weicht das Lächeln aus ihrem Gesicht und ihr Blick senkt sich. „Du denkst, dass es uns verboten ist?“, fragt sie in leisem Ton. „Ja“, erwidert Meir knapp. Wie sie sonst Kinder zeugen sollten, wenn er glaube, der Geschlechtsverkehr

sei ihnen nicht mehr erlaubt, will Rivka wissen. Meir aber antwortet, dass es nach zehn Jahren keinen Sinn mehr habe. „Und jetzt Rivka, was soll ich tun? Sag du mir, was ich tun soll, Rivka“, versucht er ihr seinen zermürbten Zustand zu erklären. Rivka legt ihre Hand auf seine Schulter und bittet ihn mit verzweifelter Stimme, sie beweisen zu lassen, dass Gott ihren Bund geheiligt habe. Meir schmiegt sein Gesicht an ihre Hand, wendet dann aber seinen Kopf mit den Worten „Ich bin nicht sicher“ von ihr ab. Ihr Blick richtet sich auf, während ihre Hände langsam an seiner Schulter hinab gleiten, um schließlich von ihm abzulassen. Sekundenlang bleibt die Kamera auf die schweigend nebeneinander sitzenden Figuren gerichtet, bis Meir sich erhebt und aus dem Bild tritt. Rivka bleibt bis zum Schnitt regungslos auf dem Bett sitzen.

Die darauffolgende kurze Szene zeigt Rivka, wie sie in eine dunkle Straße in ihrem Stadtviertel einbiegt. In der nächsten Einstellung befindet sie sich auf dem Platz vor der Klagemauer. Die Szene spielt sich aller Wahrscheinlichkeit nach sehr früh am Morgen ab, da im Hintergrund Vogelgezwitscher zu hören ist. Rivka nähert sich der Klagemauer, drückt ihre Hände und Stirn darauf, schließt ihre Augen und murmelt ein paar Worte. Danach entfernt sie sich in einer Rückwärtsbewegung wieder von der Klagemauer.

Szene 01:04:23 - 01:07:09

Diese Szene beginnt wiederum mit einer Einstellung, in der Rivka draußen in ihrem Stadtviertel zu sehen ist. Da die Straßen bis auf wenige Personen leer sind, spielt sie wahrscheinlich ebenfalls in den frühen Morgenstunden. Die Kamera folgt Rivka, bis sie in eine Straße einbiegt und zeigt sie in der nächsten Einstellung beim Betreten eines Raumes. Eine Arzthelferin öffnet ihr die Tür, begrüßt sie und bittet sie, zur Ärztin einzutreten. Zunächst sitzen sich die beiden am Schreibtisch gegenüber. Die Ärztin, bei der es sich allem Anschein nach um eine Gynäkologin handelt, beginnt die Sprechstunde mit einem Zitat zur künstlichen Befruchtung bei Frauen, das aus dem Buch eines gewissen Rabbi Moshe Levi Steinberg stammen soll. Er habe darin die künstliche Befruchtung der Frau unter allen Umständen untersagt. Nach diesen Ausführungen befragt sie Rivka zu ihrem ehelichen Sexualleben, worauf diese verlegen reagiert. Rivka fährt bei einer konkreten Frage zu den sexuellen Praktiken, die sie und ihr Ehemann ausprobieren könnten, in ihrem Stuhl zusammen und wendet ihren Blick scheu zur Seite. Die Gynäkologin beendet ihre Fragen und fordert Rivka auf, sich zu entkleiden. In der nächsten Einstellung sitzt Rivka im Gynäkologenstuhl, die Kamera zeigt nur ihr Gesicht in Großaufnahme. Während die Ärztin sie behandelt, richtet sich Rivkas Blick seitlich nach oben, ihre Gesichtszüge wirken angespannt. Sie legt ihre Hände aufs Gesicht und lässt ihre Finger über die Augen streifen, um die Hände dann an ihrem Kinn zusammenzufalten. Nach einiger Zeit richtet Rivka ihren Kopf abrupt nach oben, die Kamera richtet sich auf die Gynäkologin, die sich zu ihrer Pa-

tientin herunterneigt und ihr das Ergebnis der Untersuchung mitteilt: Rivka ist nicht unfruchtbar. Während die Gynäkologin mit ihren Erläuterungen fortfährt, rückt die Kamera Rivkas Gesicht wieder ins Bild: Ein leichtes, wehmütiges Lächeln und die erstaunte Mimik sprechen für ihre ungläubige Verwunderung über die Nachricht.

Interpretation

Die ausgewählten Szenen drehen sich um einen der beiden Hauptkonflikte, die die Handlung von *Kadosh* bestimmen: Die Ehe von Rivka und Meir, die seit zehn Jahren kinderlos ist, steht im Mittelpunkt des Geschehens. Der Konflikt wird in drei Räumen entfaltet: *Mikve*, *Yeshiva* und Arztpraxis. Durch jeden einzelnen dieser Räume wird eine spezifische Dimension des Konflikts eröffnet, über die der Film unterschiedliche Perspektiven darstellt und verschiedene Bedeutungspotentiale vermittelt.

In der ersten geschilderten Szene wird Rivka von ihrer Mutter in der *Mikve* einer verhörartigen Befragung bezüglich der Einhaltung der Reinheitsgesetze unterzogen.



Abbildung 8: Elisheva in der Mikve im Gespräch mit Rivka

Als Rivka bemerkt, bei ihr nehme die rituelle Reinigung im Tauchbad seltsamerweise immer viel mehr Zeit in Anspruch, als bei allen anderen, deutet sich im Blick und Ton Elishevas der fragende Vorwurf an die Tochter an, die Reinheitsgebote wohlmöglich nicht strikt genug eingehalten zu haben: „Manchmal resultiert Unfruchtbarkeit aus der Missachtung der Reinheitsgesetze,“ gibt sie ihr zu bedenken. Die Kamera unterstützt diesen Eindruck, indem sie in Nahaufnahme dem kritischen, prüfenden Blick der Mutter auf Rivka folgt und diese dann in Großaufnahme fixiert. Auf diese Weise wird Spannung und die Erwartung einer Stellungnahme Rivkas erzeugt. Nach einem tiefen Seufzer folgt Rivkas Antwort in Form eines Gebets, in dem sie die gewissenhafte Erfüllung ihrer religiösen Pflichten bekräftigt: „Herr der Welt, ich bezeuge die Befolgung Deiner Gebote. Ich habe die Zeit der

nidda eingehalten und sieben reine Tage gezählt. Und nun bin ich bereit, Dein Gebot zu erfüllen. [...] Mit Deiner unermesslichen Gnade soll mein Körper im klaren Wasser gereinigt werden, auf dass meine Seele frei werde von Schande und Nichtigkeit.“ Dass Rivka mit einem nachdrücklichen Gebet antwortet, kann als Infragestellung und Kritik des Films an der religiösen Erklärung ihrer Unfruchtbarkeit gelesen werden: Sie vermittelt das Bild einer glaubensstarken, aufrichtigen Person, der keine Übertretungen der religiösen Vorschriften angelastet werden können. Die tatsächliche Ursache der Kinderlosigkeit bleibt vorerst offen. Frölich deutet die Darstellung des Reinheitsrituals in dieser Szene als „*Teil der repressiven Ordnung*“⁴⁴² der haredischen Gemeinschaft. Denn für die kinderlose Rivka verbindet es sich mit Demütigung und sozialem Druck. Letztendlich führt das Stigma der Kinderlosigkeit dazu, Meir und Rivka voneinander zu trennen, wie der Verlauf der Handlung zeigt.

Eine weitere Dimension des Konflikts thematisiert der Film durch die Darstellung des Rabbiners im Auftritt mit Meir. Weniger die Vater-Sohn-Beziehung zwischen Shimon und Meir stehen hier im Vordergrund, sondern vielmehr der Anspruch auf Autorität und absolute Deutungshoheit, den Shimon als religiöser Führer der Gemeinde erhebt. Dies wird deutlich in der Gestaltung der Szene: der Synagogendiener fungiert als Mittlerperson zwischen Meir und Shimon, wodurch das hierarchische Verhältnis zwischen dem Rav und einem normalen Mitglied der Gemeinde markiert wird. Die Interaktionen der beiden Figuren in der beschriebenen Szene lassen sich auch insofern als Repräsentation hierarchischer Beziehungen lesen, als dass Meir einen physischen Abstand zu Rav Shimon einhält, als dieser beginnt, durch den Raum zu schreiten. In übertragenem Sinne kann die räumliche Distanz zwischen den Figuren sowie ihre Bewegungen, Gesten und Mimiken als Manifestation autoritärer Strukturen verstanden werden: Shimon ist es, der durch den Takt seiner Schritte den Inhalt und Verlauf des Gespräches vorgibt. Sobald er stehen bleibt, tut dies auch Meir. In der folgenden Abbildung ist die untergeordnete Rolle Meirs an seiner Körperhaltung wie an seiner Positionierung im Bild gut nachvollziehbar.

⁴⁴² Frölich, S.99



Abbildung 9: Rav Shimon fordert eine Entscheidung von Meir

Der Inhalt und Aufbau ihres Dialogs spiegelt die Rollenverteilung wider. Während Meirs Part sich überwiegend auf schweigendes, unterwürfiges Nicken beschränkt, beansprucht Shimon den Großteil der Redezeit. Anlass des Treffens zwischen den beiden Figuren ist eine Entscheidung, die der Rabbiner von Meir verlangt. Im Laufe des Dialogs wird klar, dass es sich um eine Entscheidung bezüglich der Ehe mit Rivka handelt. „Fühlst Du nicht, Meir, dass wir am Übergang einer neuen Epoche stehen“, beginnt er die Darlegung seiner religiös-ideologischen Standpunkte. Damit verlässt er die persönliche Ebene, die den Beginn des Dialogs kennzeichnet und beansprucht die restliche Gesprächsdauer dafür, Meir seine Rolle in der Gemeinschaft klarzumachen. Er fordert von seinem Sohn und Schüler die strikte Einhaltung des Gesetzes. „Die einzige Aufgabe einer jüdischen Frau ist es, Kinder zu gebären. Jüdische Kinder.“ Mit dieser Aussage macht Rav Shimon klar, dass die Rolle einer jüdischen Frau allein in ihrer biologischen Funktion als Gebärerin und in der Rolle als Mutter von Bedeutung sei. „Welche Freude kann eine Frau haben, außer der Freude, Kinder großzuziehen?“ Meirs vorrangige Pflicht, so lässt ihn der Rabbiner wissen, ohne es direkt auszusprechen, besteht folglich darin, sich von Rivka zu trennen. „Du musst verstehen, Meir, Kinder sind unsere Stärke. Nur so können wir sie besiegen.“ Bei dieser Aussage fokussiert die Kamera auf Meir, der abrupt stehen bleibt. „Wen?“, fragt er in einem verwunderten Ton. Meirs Reaktion fügt sich in das Bild, das bisher im Film von ihm gezeichnet wurde: er repräsentiert moderate, unpolitische Ansichten. Dass sein privates Eheleben in den Bereich ideologischer Kämpfe hineinreichen sollte, scheint sich nicht mit seinen persönlichen religiösen Auffassungen zu decken. Wenn Meir auf Shimons Ausruf „Die anderen. Die Gottlosen. Die Ungläubigen, die diesen Staat regieren!“ wiederum nur mit einem wortlosen Nicken antwortet, so vermittelt der Film damit wiederholt den Anspruch auf Deutungshoheit, den der Rabbiner in einer totalitären Weise erhebt und dem sich andere Deutungen unterordnen müssen. Rav Shimon fährt fort, das Szenario eines

„Kulturkampfes“ zu entwerfen, in dem das haredische Judentum dank seines Kinderreichtums die Oberhand über die „Ungläubigen“ gewinnen würde. Hierin scheint eine Kritik des Filmes an der Instrumentalisierung religiöser Vorschriften zu liegen, über die Einfluss auf die Gesellschaft geübt werden soll. Denn für den Rabbiner ist die Nachwuchsfrage nicht nur eine Frage nach der strikten Einhaltung der göttlichen Gebote, sondern das *„Instrument einer Geburtenpolitik“*⁴⁴³ im Kampf gegen die „Säkularen“ und die Regierung. Wie an anderer Stelle aufgezeigt wurde, verkörpert Rav Shimon den politisierten, antizionistischen jüdischen Fundamentalismus. Meirs Frage, ob er sich denn für die Ziele der Gemeinschaft opfern müsse, beantwortet er ohne Zögern mit einem deutlichen „Ja“, denn schließlich sei er Teil ihres „heiligen“ Kampfes. Das Individuum, so die Stellungnahme des Films, muss sich den übergeordneten ideologischen Zielen der Gemeinschaft opfern.

In der darauffolgenden Szene wird dies deutlich illustriert: Der Druck, den Shimon auf Meir ausübt, wirkt sich unmittelbar auf das Eheleben seines Sohnes aus. Die autoritäre Deutungsmacht des Rabbiners entfaltet ihr totalitäres Potential nach innen auf das Leben der einzelnen Mitglieder. Einstellung und Perspektive der Kamera sowie die Lichtgestaltung machen die innere Verfassung der beiden Figuren in dieser Szene greifbar: Der Raum ist nur sehr schwach ausgeleuchtet, so dass Meir und Rivka das Bild dominieren. Die Szene ist in einer Plansequenz gefilmt, d.h. in einer einzigen Einstellung ohne Schnitt oder Kamerabewegung, was den Fokus auf die Figuren ebenfalls verstärkt. Worte, Mimik und Stimmlage Meirs vermitteln das innere Dilemma, in dem er sich befindet. „Unfruchtbarkeit ist der Grund. Wir können nicht davor fliehen“, spricht er in brüchigem, melancholischem Ton. Rivka hält dem verzweifelt das Gebot des geheiligten ehelichen Bundes entgegen. „Es ist genug, Rivka. Es ist genug“, weist Meir verzagt ihren Einwand zurück. Hierin offenbart sich eine Struktur, mit der die Narration von *Kadosh* wiederholt arbeitet: Eine „Hierarchisierung der religiösen Gebote“ wird über die Argumentationen der Figuren abgebildet: Rivka betont das Gebot des ehelichen Glücks gegenüber dem Gebot der Fortpflanzung, Meir argumentiert in einer späteren Szene gegenüber seinem Vater mit dem Beispiel des lange Zeit kinderlosen biblischen Ehepaares Abraham und Sarah, Elisheva versucht den Rabbiner mit Hinweis auf das Gebot des familiären Friedens davon zu überzeugen, Rivka und Meir nicht zu trennen. Letztendlich jedoch müssen sie die Deutung des Rabbiners als die hegemoniale und alleingültige akzeptieren. Damit nimmt der Film eine deutliche Wertung vor: Trotz aller heterogenen Ansichten, die im haredischen Milieu vorherrschen mögen, kann das Individuum den autoritären Strukturen der Gemeinschaft nichts entgegensetzen.

⁴⁴³ Vgl. Frölich, S.100



Abbildung 10: Die Ehe Meirs und Rivkas geht zu Bruch

In Zusammenhang mit der untersuchten Sequenz soll die Szene von Rivkas Arztbesuch gedeutet werden, da der Film an dieser Stelle die Spannung des Konflikts steigert, indem er eine Antwort auf die angebliche Unfruchtbarkeit Rivkas gibt. Dass Rivka sich morgens früh zum ihrem Arzttermin begibt, mag darauf hinweisen, dass sie ungesehen bleiben möchte. Mittels der Begrüßung Rivkas durch die Arzthelferin gibt der Film die Information, dass dies nicht ihr erster Besuch bei der Gynäkologin ist. Unklar bleibt, ob die Ärztin auf eine Frage Rivkas antwortet, als sie mit einem Zitat von Rabbi Moshe Levi Steinberg beginnt. Jedenfalls ist damit der Grund des Arztbesuchs aufgeklärt: Rivka möchte der Kinderlosigkeit ihrer Ehe auf medizinischen Wegen nachgehen.

Mit den Fragen zu ihrem ehelichen Sexualleben, die die Gynäkologin an Rivka richtet, und deren beschämte Reaktion darauf, weist der Film auf die Tabuisierung des Themas Sexualität in der haredischen Gemeinschaft hin. Hier kontrastiert der Film aus der Perspektive einer „säkularen“ Figur einen liberalen Diskurs der Sexualität, in dem Lust und Befriedigung im Vordergrund stehen, mit einem religiösen Diskurs, der sich scheinbar allein um „Fruchtbarkeit“ und „Produktivität“ dreht: „Ich weiß, dass die einzig akzeptierte Stellung bei den Haredim die Missionarstellung ist, aber man kann auch mal was anderes ausprobieren,“ rät die Gynäkologin ihrer Patientin. Für diese These lassen sich weitere Belege aus dem Film anführen: So zärtlich und innig die Beziehung zwischen Meir und Rivka in den Liebesszenen auch dargestellt wird, so steht ihr sexuelles Leben dennoch unter dem Primat der Kinderzeugung. Malka erwartet von ihrer Ehe nichts anderes, als lebenslange Schwangerschaft. Romantische Liebe und gefühlvolle sexuelle Hingabe erlebt sie indessen mit Yaakov, als sie den Ehebruch begeht.



Abbildung 11: Rivka erfährt, dass sie gebären kann

Über die Figur der Ärztin vermittelt der Film nicht nur gewisse Stereotype, die in der nichtharedischen Gesellschaft über Haredim vorherrschen, beispielsweise was ihre sexuellen Praktiken angeht. Sie wird darüber hinaus im weiteren Verlauf der Szene als jemand dargestellt, der die Lebenswelt und religiösen Vorstellungen der Haredim anscheinend kennt. So rezitiert sie beispielsweise zweimal Textstellen aus religiösen jüdischen Quellen. Dagegen muss Rivka einräumen, dass sich ihre Gemeinde jeglicher Wissensbestände außerhalb des religiösen Kanons verschließt: ihr Ehemann würde sich keiner Samenuntersuchung unterziehen. In dieser Gegenüberstellung kann eine Kritik des Filmes an der antizipierten Haltung der Haredim bezüglich moderner Wissenschaft und Medizin gesehen werden: ihre Ablehnung steigert den Leidensdruck der Protagonistin. Denn letztendlich kann sich Rivka mit dem Wissen, das sie von den „Anderen“, den „Säkularen“ erworben hat, keine Veränderung ihrer Lage erhoffen. Im Fortgang der Handlung wird nur ihre Schwester Malka von dem Arztbesuch erfahren, aber an der Situation Rivkas kann dies nichts mehr ändern. Der Arztbesuch wird somit als ein Tabubruch dargestellt, den Rivka begehen muss, da ihr ansonsten keine Möglichkeit gegen ist, Zugang zu alternativen Wissensbeständen zu bekommen. Dem haredischen Judentum wird damit ein „*radikal anti-modernistischer Kodex*“⁴⁴⁴ zugeschrieben, der eine medizinische Untersuchung nicht erlaubt. Dem muss jedoch entgegengehalten werden, dass medizinische Eingriffe Gegenstand divergierender religiöser Auslegungen sind und nicht von allen Gruppierungen gleichermaßen zurückgewiesen werden.⁴⁴⁵

Eine weitere Überlegung ergibt sich aus dem Vergleich zwischen den Funktionen, die die Figur der Elisheva und die der Gynäkologin in *Kadosh* erfüllen. In ihrer Rolle als Mutter und Betreuerin der *Mikve* tritt Elisheva als eine Vermittlerin traditionellen Wissens auf, die

⁴⁴⁴ Frölich, S.99

⁴⁴⁵ Vgl. Landau, S.52-54

religiöse Bräuche und Rituale an ihre Töchter weitergibt. Demgegenüber kann die Gynäkologin als Kontrastfigur gesehen werden: Sie ist Vertreterin von modernem, säkularem Wissen. Dass der Regisseur sie als weibliche Figur gezeichnet hat, mag zum einen der praktischen Annahme zuzuschreiben sein, dass eine religiöse Frau wohl kaum zu einem männlichen Arzt gehen würde. Andererseits lässt sich die Wahl einer weiblichen Figur im Beruf des Arztes aber auch als bewusstes Statement des Films lesen: Erst die „Befreiung“ des Individuums von der Autorität der Religion und Tradition hat der „Emanzipation“ der Frau den Weg bereitet und ihre gesellschaftliche Stellung transformiert. Demgegenüber wird Rivka als Opfer patriarchalischer Strukturen gezeigt, die sie auf ihre Rolle festschreiben.

4.2.3 Zusammenfassung

Die wenigen israelischen Regisseure, die sich der Darstellung des jüdischen Fundamentalismus gewidmet haben, thematisieren in ihren Filmen meist die messianische Siedlerbewegung. Zu nennen ist beispielsweise *Ha-Hesder* (2000) des israelischen Regisseurs Joseph Cedar oder Filme von Ye'du Levanon. Demgegenüber hat sich Amos Gitaï dazu entschieden, die filmisch kaum repräsentierte Lebenswelt der Haredim zum Gegenstand des abschließenden Teils seiner Städte-Trilogie zu machen. *„Eine Position, die den gegenwärtigen Aufstieg von fundamentalistischen Ansichten relativiert, ist nötig,“*⁴⁴⁶ erklärt er sein Anliegen in einem Interview mit Marie-José Sanselme. Die Handlung von *Kadosh* zielt vor allem darauf, Implikationen der haredischen Lebensweise auf die Individuen der eigenen Gemeinschaft aufzuzeigen. *„Mein fundamentales Interesse, das ich in meinen beiden früheren Filmen ausgedrückt habe, aber nun in Kadosh ganz besonders, gilt dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinde.“*⁴⁴⁷ Amy Kronish verortet den Beginn des Trends im israelischen Kino, das Individuum in den Mittelpunkt filmischer Betrachtungen zu stellen, in die 1980er Jahre. Seither rücken israelische Filme verstärkt das Themenkomplex von Beziehungen zwischen Ehepartnern, Scheidung und häusliche Gewalt in den Vordergrund. Wie Kronish weiter ausführt, greifen viele Filme seit den 1980ern dabei bewusst eine weibliche Perspektive auf.⁴⁴⁸ *Kadosh* lässt sich dieser Entwicklungsrichtung zuordnen, wobei der Fokus des Films auf einen spezifischen Teil der israelischen Gesellschaft gerichtet ist. Vor allem die Perspektive der weiblichen Figuren möchte Gitaï aufzuzeigen, wie er betont: *„Ich wollte meine feminine Seite benutzen, um zwei Frauen zu zeigen, zwei Schwestern, die eingesperrt sind in eine undurchdringliche Gemeinde.“*⁴⁴⁹ Doch wurde gerade dieser Anspruch Gitaïs in vielen Besprechungen mit Kritik bedacht. Loshitzky bei-

⁴⁴⁶ Gitaï im Interview mit Sanselme

⁴⁴⁷ Gitaï im Interview mit Sanselme

⁴⁴⁸ Vgl. Kronish, S.155

⁴⁴⁹ Gitaï im Interview mit Sanselme

spielsweise spricht von „*under and misrepresentation of women*“⁴⁵⁰ in *Kadosh*. Der Film hinterfrage trotz seiner Kritik an der patriarchalischen Unterdrückung in der haredischen Gesellschaft nicht das säkulare Frauenbild selbst. Die Frage beispielsweise, was die aus der religiösen Gemeinschaft geflohene Frau erwarte, werde nicht aufgegriffen. Gitaï sei, so resümiert Loshitzky, der beobachteten Gemeinschaft gegenüber kritischer als seiner eigenen.⁴⁵¹

Die Analyse hat versucht aufzuzeigen, dass die Art und Weise der Darstellung des haredischen Fundamentalismus in Gitaïs Film mit Wertungen und Stellungnahmen verbunden ist. In Bezug auf die Repräsentation der haredischen Frau lässt sich - durchaus in Übereinstimmung mit Loshitzky - resümieren, dass sie in erster Linie als Opfer hegemonialer Geschlechterbeziehungen gezeigt wird. Ebenso wird das Individuum gegenüber der Gemeinschaft als Opfer dargestellt, das seinen Willen der autoritären, religiösen Deutungsmacht unterwerfen muss. „*It's a heavily ideological and emotional film [...]*“⁴⁵², schreiben Kronish und Safirman über Amos Gitaïs *Kadosh*. Der Film positioniert sich im israelischen „Kulturkonflikt“ zwischen Säkularen und Religiösen deutlich, indem er allein den totalen Bruch der mit der religiösen Gemeinschaft, wie ihn Malka begeht, als Lösung darstellt. Ideologische, politische und ethnische Differenzen innerhalb des haredischen Judentums, die durchaus Raum für die Aushandlung von Geschlechterbeziehungen, aber auch von hierarchischen sozialen Strukturen eröffnen, sind in *Kadosh* nicht repräsentiert. Dies schon deshalb nicht, weil sich die Handlung auf wenige Figuren beschränkt, über deren biographische, soziale und ethnische Hintergründe kaum etwas mitgeteilt wird. Selten sind sie bei alltäglichen Tätigkeiten zu sehen, der ideologische Konflikt dominiert die Handlung des Films. Loshitzky schlägt daher vor, *Kadosh* nicht als ethnographische Studie, sondern als eine Allegorie für zwischenmenschliche Beziehungen in geschlossenen Gesellschaften zu lesen: „*The film foregrounds the dangers inherent in any hermetic community which surpresses, represses, and oppresses a part of itself.*“⁴⁵³

⁴⁵⁰ Loshitzky, S.8

⁴⁵¹ Vgl. ebd., S.8

⁴⁵² Kronish/Safirman, S.16

⁴⁵³ Loshitzky, S.6

Schlussbetrachtung

Die Besonderheit des Films besteht darin, dass er „als Medium eines zweiten Blicks, das seine ästhetische Konstruktion zu erkennen gibt, [...] Reflexionen und Gegenbilder der Projektionen, die uns die Medien liefern und denen wir in unserer eigenen Imagination begegnen“,⁴⁵⁴ erlaubt. Die ästhetische Gestaltung des Films und in besonderem Maße des Spielfilms stellt sich offen als eine fiktive Konstruktion der (medialen) Welt dar, die wiederum auf unsere Wahrnehmung und Deutung der (Bilder-)Welt zurückwirkt. Mit dieser Argumentation verweisen die Herausgeber des Bandes *Projektionen des Fundamentalismus* auf den Film als Medium der Konstruktion aber auch der Reflexion und damit potentiellen Dekonstruktion von Bildern, die unser Verständnis von Fundamentalismus prägen. Spielfilme nehmen aus ihrer Sicht „die Chance einer erneuten Distanznahme wahr, sei es die der Fiktion, die auf einen Wahrnehmungsprozess und nicht auf einen Urteilsspruch setzt, sei es die der Individualisierung, die die medial eingeübten Kategorisierungen, das Schema von Freund und Feind, von Tätern und Opfern zu unterlaufen vermag.“⁴⁵⁵

Anliegen der Arbeit war es, am Beispiel zweier Filme Erklärungs- und Deutungsangebote für die Erfassung und Bewertung fundamentalistischer Erscheinungen herauszuarbeiten, durch die vorherrschende Stereotype einerseits potentiell dekonstruiert und hegemoniale Diskurse infrage gestellt, andererseits aber auch verstärkt und reproduziert werden können. Trotz der Differenzen zwischen den aufgezeigten konkreten Problemlagen in Ägypten und Israel und der unterschiedlichen ästhetischen und narrativen Gestaltungsmittel, die Atef Hetata und Amos Gitaï in den untersuchten Filmen jeweils anwenden, um sich dem Thema Fundamentalismus zu nähern, sind einige vergleichbare Aspekte der filmischen Darstellung von Islamismus und haredischem Fundamentalismus erkennbar geworden:

„Ohne Genderdiskurs lässt sich nicht von der Attraktion des Fundamentalismus erzählen“,⁴⁵⁶ schreibt Stefan Reinecke in Bezug auf den pakistanischen Film *Silent Waters*. Diese Feststellung lässt sich auf *Kadosh* und *al-Abwab al-Mughlaqa* ausweiten, denn in beiden Filmen sind die Themen „Gender“ und „Patriarchalismus“ zentral. Dabei verorten sie sich beide in einem dominanten Diskurs, wonach Frauen im fundamentalistischen System Opfer repressiver Strukturen sind. Zwar werden die weiblichen Figuren als Individuen mit eigenen Vorstellungen und eigenem Willen dargestellt, doch sind sie in beiden Filmen Opfer der patriarchalischen Ordnung, gleich ob sie sich dagegen wehren oder nicht. In *Kadosh* kann von einer „Selbstopferung“ Rivkas gesprochen werden. Malka muss dagegen mit ihrer Familie und ihrer Gemeinschaft brechen. In *al-Abwab al-Mughlaqa* ver-

⁴⁵⁴ Frölich, Schneider, Visarius, S.10

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S.10

⁴⁵⁶ Reinecke, S.19

lässt Zeinab ihr Viertel, um der sozialen Kontrolle der Islamisten zu entgehen, Fatma und ihr Liebhaber indessen werden ermordet. Das „*Motiv des Frauenopfers*“, so lässt sich in den Worten Reineckes resümieren, ist in beiden Filmen das „*Kernstück der Narration*“.⁴⁵⁷ Allerdings bezeugt dies in keinem der Filme den tatsächlichen, sondern einen wenn dann nur sehr brüchigen und oberflächlichen Sieg patriarchalischer Gewalt, da der Tod der Frau letztlich zum Auseinanderbrechen der Gemeinschaft führen muss. Darin kann in beiden Filmen die Intention ausgemacht werden, auf Widersprüchlichkeiten in der fundamentalistischen Ideologie hinweisen zu wollen. In Zusammenhang damit ist ein weiterer Vergleichspunkt, dass die aktive und aus der Binnensicht positiv besetzte Rolle von Frauen in fundamentalistischen Gruppierungen nicht repräsentiert wird. Damit lassen sich die Filme nicht nur als klare politische Aussage lesen, sondern ebenso als eine Marginalisierung der fundamentalistischen Gruppierung, die sie in ihrem Film darstellen möchten.

Ferner lässt sich bezüglich der narrativen Struktur der Filme ein gemeinsamer Aspekt herausstellen: Sie besteht in der Erzählung eines Identitätsfindungsprozesses. Während in *al-Abwab al-Mughlaqa* die Bedingungen, unter denen der Sozialisationsprozess und das Heranwachsen des Protagonisten erfolgen, die Hinwendung zum Islamismus erklär- und deutbar machen sollen, handelt Kadosh von einem Konversionsprozess, in dessen Zuge Malka sich aufgrund der empfundenen Unterdrückung von ihrer haredischen Gemeinschaft abwendet. Die Hinwendung zum bzw. Abwendung vom Fundamentalismus ist unmittelbar an die Identitätsfindung gekoppelt und damit kein unveränderbarer Ist-Zustand, so die Botschaft beider Filme. Sowohl Gitaï als auch Hetata äußern in Interviews, auf die Gefahren des Fundamentalismus aufmerksam machen zu wollen, der eine einfache Lösung für gesellschaftliche und politische Konflikte propagiere und eine eindeutige Identität durch die „Rückkehr“ in die Religion anbiete. In diesem Sinne kann der tödliche Ausgang des erzählten Konflikts in beiden Filmen als Infragestellung der kollektivistischen Integrationskraft der fundamentalistischen Ideologie gelesen werden.

Aufgrund des gewählten ästhetischen Zugangs, der Genres und der erzählten Geschichte lassen sich natürlich eine Reihe von Unterschieden in der Darstellung des Fundamentalismus in *Kadosh* und *al-Abwab al-Mughlaqa* herausarbeiten. Gitaïs Film konzentriert sich im Gegensatz zu dem von Atef Hetata auf die Auswirkungen, die der fundamentalistische Glauben nach innen auf die Mitglieder der eigenen Gemeinschaft ausüben kann. Er beansprucht damit, aus der Binnenperspektive zu erzählen. Demgegenüber versucht Hetata eine gesamtgesellschaftliche Deutung des Phänomens „Islamismus“ zu geben, indem er ökonomische, politische und psychologische Faktoren in der Narration zusammenwirken lässt. Wie die Arbeit herauszustellen versucht hat, greifen beide Filme dabei wissenschaftliche Beschreibungskategorien des Fundamentalismus in ihrer filmischen Darstel-

⁴⁵⁷ Ebd., S.20

lung auf, eröffnen zugleich aber durch die die verschiedenen Gestaltungsebenen wie Orte, Zeit und Figuren, Raum für Wertungen und Lesarten, mittels derer sie sich kritisch gegenüber ihrem Gegenstand positionieren.

Der religiöse Fundamentalismus ist nach wie vor von aktueller Bedeutung für das globale politische Geschehen. Sicherheitspolitische Maßnahmen und Antiterrorkampagnen allein, so belegen die Entwicklungen der letzten Jahre, führen nicht zur Schwächung fundamentalistischer Erscheinungen, die sich in der Mehrheit weniger durch ihr gewalttätiges Auftreten kennzeichnen, als vielmehr durch ihren Anspruch auf eine „leise“ Reformierung der Gesellschaft von innen heraus. Weder in Israel noch in Ägypten sind zur Zeit Tendenzen auszumachen, die für den bevorstehenden Ausbruch einer Revolution aus haredischen bzw. islamistischen Lagern sprechen. Die Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Positionen und Deutungen wird im Medienzeitalter als ein „Repräsentationskampf“ geführt, in dem über Authentizität und Legitimation kultureller Identität gefochten und die Reichweite gesellschaftlicher und politischer Macht ausgehandelt wird. Filme, die sich mit dem Thema „Fundamentalismus“ auseinandersetzen, bilden einen Teil dieser Auseinandersetzungen um Repräsentation. Als solche Beiträge können *al-Abwab al-Mughlaqa* und *Kadosh* verstanden werden. In diesem Sinne sind sie kein Spiegelbild, sondern Instanzen der Wahrnehmung und Deutung gesellschaftlicher Prozesse in Ägypten und Israel und damit an der Konstruktion sozialer Wirklichkeit beteiligt.

Bibliographie

Medien

Al-Abwab al-Mughlaqa (Atef Hetata, Ägypten 1999)

Kadosh (Amos Gitaï, Israel 1999)

Primärquellen

Die Bibel. Einheitsübersetzung. Altes und Neues Testament, Freiburg u.a.: Herder, Nachdruck 2005

Paret, Rudi: Der Koran, Stuttgart: Kohlhammer, 2004 (9. Auflage)

Sekundärquellen

Abaza, Mona: Konsumkultur und Armut in Ägypten, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 26/ Sommer 2001, S.24-25

Almog, Oz: The Globalization of Israel, in: Shapira, Anita: Israeli identity in transition, Westport Conn. [u.a.], Praeger, 2004, S.233-256

Almond, Sivan, Appleby: Fundamentalism. Genus and Species (Chapter 16), in: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (Hrsg.): Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project vol. 5, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1995, S.399-

⁴²⁴
Almond, Sivan, Appleby: Explaining Fundamentalism (Chapter 17), in: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (Hrsg.): Fundamentalisms Comprehended. The Fundamentalism Project vol. 5, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1995, S.425-444

Ammann, Ludwig/ Amirpur, Katajun (Hg.): Der Islam am Wendepunkt, Freiburg: Herder, 2006

Armbrust, Walter: Islamists in Egyptian cinema. In: American Anthropologist, vol. 104, no. iii, 2002, S. 922-931

Armbrust, Walter: Transgressing Patriarchy. Sex and Marriage in Egyptian Film, in: Middle East Research and Information Project (Hrsg.): Middle East Report, No. 206, Spring 1998, S. 29-31

Armstrong, Karen: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München: Siedler, 2004

Avineri, Shlomo: Israel: Two Nations? In: Skirball, Sheba (ed.): Israeli Society through Films, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1993, S.41-53

Bauer, Kirsten: Stichwort Fundamentalismus, München: Wilhelm Heyne Verlag, 1999

- Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm: Politisierte Religion in der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hr.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, S.11-33
- Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München: C.H. Beck, 2005, 2. Auflage, (1.Auflage 2002)
- Burgat, François: Ein anderer Blick auf den Islamismus. Eine Polemik. In: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 31/ Herbst, 2002, S.4-8 (aus dem Französischen von Lutz Rogler)
- Büttner, Friedemann: Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus? In: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hr.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, S.188-210
- Clemens, Six: Fundamentalismus – Skizze einer Abschließung, in: Beiträge zur historischen Sozialkunde, Nr.3/02, 32. Jg., 2002
verfügbar unter: http://vgs.univie.ac.at/VGS_alt/b023edi.html (letzter Zugriff: 15.06.2008)
- Cromer, Gerald: Withdrawal and Conquest: Two Aspects of the Haredi Response to Modernity, in: Silberstein, Laurence J.: Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, ideology, and the crisis of modernity, New York u. a.: New York Univ. Press, 1993, S.164-180
- Damir-Geilsdorf, Sabine: Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen und Mittleren Osten. In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u. a.: StudienVerlag, 2005, S.201-225
- Diaz-Bone, Rainer: Diskursanalyse und Populärkultur, in: Göttlich, Udo/ Gebhardt, Winfried/ Albrecht, Clemens (Hrg.): Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies., Köln: Herbert von Halem Verlag, 2002, S.125-150
- Dunne, Bruce: Power and Sexuality in the Middle East, in: Middle East Research and Information Project (Hrsg.): Middle East Report, No. 206, Spring 1998, S.8-11
- Eisenstadt, Shmuel N.: Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998
- Eisenstadt, Shmuel N.: Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist: Velbrück, 2000

- Ende, Werner/ Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München: C.H. Beck, 2005, 5. überarbeitete Auflage
- Faksh, Mahmud A.: The future of Islam in the Middle East. Fundamentalism in Egypt, Algeria and Saudi Arabia, Westport, Conn. [u.a.]: 1997
- Farzanefar, Amin: Kino des Orients: Stimmen aus einer Region, Marburg: Schüren, 2005
- Fawzy, Essam: Ägypten, von unten gesehen, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 26/ Sommer 2001, S.9-12
- Fawzy, Essam: Die Muslimbrüder. Zwischen Gefängnis und Parlament, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 31/ Herbst 2002, S.18-19
- Fawzy, Essam/ Lübken, Ivesa: Ägypten und die öffentliche Moral, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 25/ Frühjahr 2001, S.28-30
- Fawzy, Essam/ Lübken, Ivesa: Zensur und Inquisition in Ägypten – Das Dilemma des ägyptischen Legitimationsdiskurses, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 23/24/ Herbst/Winter 2000, S.54-59
- Figl, Johann: Säkularisierung und Fundamentalismus, In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u.a.: StudienVerlag, 2005, S.33-51
- Fiske, John: Fernsehen: Polysemie und Popularität, in: Mikos, Lothar/ Winter, Rainer (Hg.): Die Fabrikation des Populären. Der John-Fiske-Reader, Bielefeld: Transcript, 2001, S.85-109
- Franke, Anselm (Hg.): Amos Gitaï. News from Home. Köln: König, 2006
- Friedman, Menachem/ Heilman, Samuel C.: Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim, in: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (Hrsg.): Fundamentalisms observed. A Study. The Fundamentalism Project vol. 1, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1991, S.197-264
- Friedman, Menachem: The Ultra-Orthodox and Israeli Society, in: Kyle, Keith/ Peters, Joel (Hg.): Whither Israel? The Domestic Challenges, Tauris, London u.a. 1993 (a), S.177-201
- Friedman, Menachem: Jewish Zealots, Conservative versus Innovative, in: Silberstein, Laurence J.: Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, ideology, and the crisis of modernity, New York u. a.: New York Univ. Press, 1993 (b), S.148-163

- Friedman, Menachem: Haredi Violence in Contemporary Israeli Society, in: Medding, Peter Y. (Hg.): Jews and Violence: Image, Ideologies, Realities. Studies in Contemporary Jewry, Vol. 18, Oxford University Press, 2002, S. 186-197
- Frölich, Margrit: Glaube, Liebe und religiöses Dogma. Amos Gitaïs Kadosh, in: Margrit Frölich/Christian Schneider/Karsten Visarius (Hg.): Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film, Marburg: Schüren 2008, S.89-102
- Gabriel, Ingeborg: Der fundamentalistische Imperativ. Säkularisierung und Fundamentalismus in der Moderne, Wien: Ringvorlesung "Religiöser Fundamentalismus" am 24. 10. 2005, abrufbar unter:
http://wirtges.univie.ac.at/Fuchs/materialien/RV_Fundamentalismus/Gabriel_Ingeborg.pdf (letzter Zugriff: 26.04.2008)
- Gerlach, Julia: Gihan al-Halafawi, Ägypten: Eine Frau als Kandidatin der Muslimbrüder, in: Ammann, Ludwig/ Amirpur, Katajun (Hg.): Der Islam am Wendepunkt, Freiburg: Herder, 2006, 2. Auflage, S.182-189
- Gerlach, Julia: «Wir sind am Ende eines Zyklus». Inamo-Gespräch mit Sa'deddin Ibrahim, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 31/ Herbst 2002, S.20-21
- Ghaussy, A. Ghany: Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart, in: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a. M. 1989, S.83-100
- Giddens, Anthony: Entfesselte Welt. Wie die Globalisierung unser Leben verändert. Frankfurt: Suhrkamp, 1999
- Grünschloß, Andreas: Was heißt "Fundamentalismus"? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht. Verfügbar unter:
<http://wwwuser.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html> (letzter Zugriff: 22.04.2008)
- Hagemann, Steffen: Für Volk, Land und Thora. Ultraorthodoxie und messianischer Fundamentalismus, Berlin: Schiler Verlag, 2006
- Hall, Stuart: Encoding/ Decoding, in: Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-79, London u. a.: Hutchinson, 1980, S.128-139
- Harwazinski, Assia Maria: Fanatismus, Fundamentalismus, Frauen: Zur Kritik kulturalistischer Interpretationsmuster in der gegenwärtigen Islamdebatte, in: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hr.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, S.188-210

- Harwazinski, Assia Maria: Fundamentalismus/Rigorismus, in: Auffahrt, Christoph/ Bernard, Jutta/ Mohr, Hubert: Metzler Lexikon Religion. Stuttgart: unveränderte Sonderausgabe 2005, Bd.1, S.427-434
- Heller, Erdmute/ Mosbahi, Hassouna (Hg.): Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München: C.H. Beck, 1998
- Hepp, Andreas: Cultural Studies und Medienanalyse. Eine Einführung, Wiesbaden/ Opladen: Westdeutscher Verlag, 1999
- Hepp, Andreas/ Winter, Rainer (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 3. Auflage
- Hepp, Andreas/ Winter, Rainer: Cultural Studies in der Gegenwart, in: Hepp, Andreas/ Winter, Rainer (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 3. Auflage, S.9-20
- Herrera, Linda: Carving out Civic Spaces: Schooling, the State, and Alternative Education Movements (A Draft), Kairo: 2000, S.1-10, verfügbar unter: www.unesco.org/most/herrera.doc (letzter Zugriff: 26.08.2008)
- Higson, Andrew: The Limiting Imagination of National Cinema, in: Hjort, Mette/ Mackenzie, Scott: Cinema and Nation, London [u.a.]: Routledge, 2000 S.63-74
- Huntington, Samuel: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs, New York, NY [u.a.]: Council on Foreign Relations, Vol. 72/3, 1993, S.22-49
- Idalovichi, Israel: Der jüdische Fundamentalismus in Israel, in: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a. M. 1989, S.101-120
- Ingber, Michael: Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u.a.: StudienVerlag, 2005, S.91-115
- Jäger, Siegfried: *Zwischen den Kulturen: Diskursanalytische Grenzgänge*, in: Hepp, Andreas/ Winter, Rainer (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 3. Auflage S.327-351
- Kepel, Gilles: Der Prophet und der Pharao. Das Beispiel Ägypten: Die Entwicklung des muslimischen Extremismus, München u.a.: Piper, 1995
- Khatib, Lina: Nationalism and Otherness: The Representation of Islamic Fundamentalism in Egyptian Cinema, in: European Journal of Cultural Studies, Vol. 9/1, 2006, S.63-80

- Khatib, Lina: *Filming the modern Middle East. Politics in the cinemas of Hollywood and the Arab world*, London [u.a.], Tauris, 2006 (a)
- Kienle, Eberhard: Globalisierung und Demokratisierung in der Arabischen Welt, in: Pawelka, Peter/ Richter-Bernburg, Lutz (Hg.): *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2004, S.60-75
- Kienzler, Klaus: *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck, 1996, ,
- Kippenberg, Hans G.: Aktuelle Religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive. Frobenius-Vorlesung 2002, in: *Paideuma* 49, S.31-59
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck, 2008
- Kirschenbaum, Aaron: Fundamentalism: A Jewish Traditional Perspective, in: Silberstein, Laurence J.: *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, ideology, and the crisis of modernity*, New York u. a.: New York Univ. Press, 1993, S.183-191
- Krämer, Gudrun: Aus Erfahrung lernen? Die islamische Bewegung in Ägypten, In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u.a.: StudienVerlag, 2005, S.185-200
- Kreile, Renate: *Das politische Projekt der Islamisten und die Ordnung der Geschlechter*, Ringvorlesung Uni Wien am 05.12.2005, verfügbar unter: http://www.univie.ac.at/wirtschaftsgeschichte/Fuchs/materialien/RV_Fundamentalismus/kreile_05_12_05.pdf (letzter Zugriff: 25.08.2008)
- Kreile, Renate: Entgrenzung und Begrenzung – Frauen im Vorderen Orient im Spannungsfeld von Globalisierung und Fragmentierung, in: Pawelka, Peter/ Richter-Bernburg, Lutz (Hg.): *Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2004, S.139-152
- Kronish, Amy/ Safirman, Costel: *Israeli Film. A Reference Guide*, Westport, CT, Praeger, 2003
- Kronish, Amy: *Israel (Reihe World Cinema)*, Trowbridge: Flicks Books [u.a.], 1996
- Krotz, Friedrich: Gesellschaftliches Subjekt und kommunikative Identität: Zum Menschenbild von Cultural Studies und Symbolischem Interaktionismus, in: Hepp, Andreas/ Win-

- ter, Rainer (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 3. Auflage, S.125-138
- Küenzeln, Gottfried/ Mittleman, Alan/ Wielandt, Rotraud: Fundamentalismus, in: Betz, Hans D./ Browning, Don S. u. a. (Hrsg.): Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 4. Auflage, Bd. 3, Sp.414-426
- Künzli, Arnold: Kritik der reinen Unvernunft. Plädoyer für ein radikales Denken gegen den Fundamentalismus, in: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M. 1989, S.50-61
- Landau, David: Piety and power. The world of Jewish fundamentalism, New York, Hill and Wang, 1993
- Lawrence, Bruce: Defenders of God. The Fundamentalist Revolt against the Modern Age, London: I.B. Tauris, 1990 (zuerst erschienen bei Harper & Row, 1989)
- Liebman, Charles/ Yadgar, Yaacov: Israeli Identity: the Jewish Component, in: Shapira, Anita: Israeli identity in transition, Westport Conn. [u.a.]: Praeger, 2004, S.163-183
- Lübben, Ivesa: Demokratie als Herrschaftstechnik, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 26/ Sommer 2001, S.4-8
- Lübben, Ivesa: Die Muslimbrüder. Eine islamische Sozialbewegung, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 31/ Herbst 2002, S.9-13
- Lustick, Ian S.: For the land and the Lord. Jewish fundamentalism in Israel, New York: Council on Foreign Relations, 1988
- Mahmood, Saba: Politics of piety. The Islamic revival and the feminist subject, Princeton [u.a.]: Princeton University Press, 2005
- Margrit Frölich/Christian Schneider/Karsten Visarius (Hg.): Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film, Marburg: Schüren 2008
- Marty, Martin E./ Appleby, Scott (Hr.): Fundamentalisms observed. The Fundamentalism Project vol. 1, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1991
- Marty, Martin E./ Appleby, Scott: Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family., in: Marty, Martin E./ Appleby, Scott (Hr.): Fundamentalisms observed. The Fundamentalism Project vol. 1, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1991, S.814-842
- Mathes, Bettina/ von Braun, Christina: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung, 2007
- Maumoon, Dunya: Islamism and Gender Activism: Muslim Women's Quest for Autonomy, in: Journal of Minority Muslim Affairs, Vol. 19, No. 2, 1999, S.269-283

- Meyer, Günter: Wirtschaftliches Überleben im Zeichen der Strukturanpassungspolitik, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 26/ Sommer 2001, S.21-23
- Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M. 1989
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: Meyer, Thomas (Hg.): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M. 1989 (a), S.13-22
- Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1989 (b)
- Meyer, Thomas: Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hr.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, S.37-66
- Mikos, Lothar: Film- und Fernsehanalyse. Konstanz: UVK Verlag, 2008 (2. Auflage)
- Mikos, Lothar/ Winter, Rainer (Hg.): Die Fabrikation des Populären. Der John-Fiske-Reader, Bielefeld: Transcript, 2001 (aus dem Englischen von Thomas Hartl)
- Mittleman, Alan: Jüdischer Fundamentalismus: Religion, Politik und die Transformation des Zionismus, in: KAS - Auslandsinformationen, vol. 12, no. ix, 1996, S. 35-50
- Ne'eman, Judd: Israeli Cinema, in: Leaman, Oliver (Hg.): Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film, London: Routledge, 2001, S. 223-363
- Nkrumah, Gamal: No question of costume. In: Al-Ahram Weekly On-Line, 12-18. September 2002, Nr. 603, verfügbar unter: <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/li2.htm> (letzter Zugriff: 15.08.2008)
- Pawelka, Peter/ Richter-Bernburg, Lutz (Hg.): Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2004
- Peters, Rudolph: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner/ Steinbach, Udo (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, München: C.H. Beck, 2005, 5. überarbeitete Auflage, S.90-127
- Prutsch, Markus J.: Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen, Wien: Passagen Verlag, 2007

- Rammer, Alfred: Der unsichtbare Fundamentalismus. Sozialformen des Fundamentalismus in säkularisierter Gesellschaft. Linz: Trauner Verlag, 2006,
- Ravitzky, Aviyezer: Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism, Chicago/ London: University of Chicago Press, 1996
- Reinecke, Stefan: Es gibt viel zu erklären. Wie das Kino sich mit dem Thema Fundamentalismus auseinandersetzt. In: epd Film 11/ 2007, S.18-23
- Riesebrodt, Martin: Der islamische Fundamentalismus aus soziologischer Sicht, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament), B 33/93, 13. August 1993, S.11-16
- Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Bielefeldt, Heiner/ Heitmeyer, Wilhelm (Hr.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt: Suhrkamp, 1998, S.67-90
- Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen. Beck'sche Reihe, 2001, 2. Auflage (2004)
- Riesebrodt, Martin: Was ist religiöser Fundamentalismus? In: Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u. a.: StudienVerlag, 2005, S.13-32
- Rogler, Lutz: Ägyptens Islamisten. Von der Bewegung zur Partei, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 20/ Winter 1999, S.30-35
- Rogler, Lutz: Al-Jama'a al-islamiyya. Reuevoll in eine ungewisse Zukunft, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 31/ Herbst 2002, S.14-17
- Roy, Olivier: Reislamisierung und Radikalisierung. Die Entwicklung der neunziger Jahre, in: Internationale Politik, Bonn: Verlag für Internationale Politik, 1999, Nr.2/3, S.47-53
- Roy, Olivier: The Failure of Political Islam. Cambridge: Harvard University Press, 1996
- Rubin, Barry: Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics, New York & Basingstoke: St. Martin's Press, 1990
- Ruf, Werner: Globalisierung und Terrorismus. Zur Gewaltförmigkeit des politischen Widerstands im Vorderen Orient, in: Pawelka, Peter/ Richter-Bernburg, Lutz (Hg.): Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2004, S.153-165
- Schneider, Christian: Fundamente des Fundamentalismus. Psychologische Gründe seiner Existenz, in: Margrit Frölich/Christian Schneider/Karsten Visarius (Hg.): Projektionen

- des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film, Marburg: Schüren 2008, S. 25-38
- Schrand, Irmgard: Global Village Ägypten, in: Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten, Berlin: INAMO 26/ Sommer 2001, S.26-29
- Schulze, Reinhard: Islamismus im Kontext der Globalisierung. Politische Widerstands-ideologie zwischen Utopie und Pragmatismus, in: Pawelka, Peter/ Richter-Bernburg, Lutz (Hg.): Religion, Kultur und Politik im Vorderen Orient. Die islamische Welt im Zeichen der Globalisierung, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 2004, S.166-178
- Segev, Tom: Die ersten Israelis. Die Anfänge des Jüdischen Staates. München: Siedler, 2008 (engl. Originalausgabe 1986)
- Segev, Tom: Elvis in Jerusalem. München: Siedler, 2003
- Shafik, Viola: Der arabische Film. Geschichte und kulturelle Identität, Bielefeld: Aisthesis-Verlag, 1996
- Shafik, Viola: Der belagerte Film oder Europas arabisches Filmschaffen, in: Landeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Der Bürger im Staat, Heft 2/2006, S.131-135, verfügbar unter: http://www.buergerimstaat.de/2_06/film.htm (letzter Zugriff: 06.06.2008)
- Shafik, Viola: Egyptian Cinema, in: Leaman, Oliver (hrsg.): Companion Encyclopedia of Middle Eastern and North African Film, London: Routledge, 2001, S.23-129
- Shahak, Israel / Mezvinsky, Norton: Jewish Fundamentalism in Israel, London: Pluto Press, 2004
- Shohat, Ella: Israel, In: Skirball, Sheba (ed.): Israeli Society Through Films, Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 1993, S.281-289
- Silberstein, Laurence J.: Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, ideology, and the crisis of modernity, New York u. a.: New York Univ. Press, 1993
- Silberstein, Laurence J.: Religion, Ideology and Modernity: Theoretical Issues in the Study of Jewish Fundamentalism, in: Silberstein, Laurence J.: Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, ideology, and the crisis of modernity, New York u. a.: New York Univ. Press, 1993, S.3-26
- Six, Clemens/ Riesebrodt, Martin/ Haas, Siegfried (Hrsg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck u.a.: StudienVerlag, 2005

- Six, Clemens: Grundstruktur fundamentalistischen Denkens, in: Margrit Frölich/Christian Schneider/Karsten Visarius (Hg.): Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film, Marburg: Schüren, 2008, S.13-24
- Tibi, Bassam: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992
- Tibi, Bassam: Der islamische Fundamentalismus zwischen „Halber Moderne“ und politischem Aktionismus, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament), B 33/93, 13. August 1993, S.3-10
- Timm, Angelika: Israel. Gesellschaft im Wandel, Opladen: Leske + Budrich, 2003
- Voll, John O.: Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan, in: Marty, Martin E./ Appleby, R. Scott (Hrsg.): Fundamentalisms observed. A Study. The Fundamentalism Project vol. 1, Chicago u. a.: Univ. of Chicago Press, 1991, S.345-402
- Winter, Rainer: Reflexivität, Interpretation und Ethnographie: Zur kritischen Methodologie von Cultural Studies, in: Hepp, Andreas/ Winter, Rainer (Hg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, 3. Auflage, S.81-92
- Borstnar, Nils/ Pabst, Eckhard/ Wulff, Hans Jürgen: Einführung in die Film- und Fernsehwissenschaft, Konstanz: UKV-Verlag, 2002

Internetressourcen

- <http://www.amosgitai.com> (letzter Zugriff: 15.09.2008)
- <http://www.geo.de> (letzter Zugriff: 17.09.2008)
- <http://www.ikhwanweb.com> (letzter Zugriff: 27.06.2008)
- <http://www.ikhwanonline.com> (letzter Zugriff: 27.06.2008)
- <http://www.jewsagainstzionism.com> (letzter Zugriff: 29.06.2008)
- <http://www.knesset.gov.il> (letzter Zugriff: 18.08.2008)
- <http://www.nawalsaadawi.net> (letzter Zugriff: 16.09.2008)
- <http://www.nkusa.org> (letzter Zugriff: 27.06.2008)

Filmreviews und Interviews

Carr, Jay: In 'Kadosh' two couples personify Orthodox dilemma, in: The Boston Globe, 17. März 2002

Barlet, Olivier: Interview with Atef Hetata, Juli 2002 (aus dem Französischen von Michael Dembrow)

Dembrow, Michael: The Closed Doors/ Al Abwab als Moghlaka, verfügbar unter: <http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/clsdors.htm> (letzter Zugriff: 01.09.2008)

Farzanefar, Amin: Auf der Suche nach dem Feindbild, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung, Nr.40, 28. September 2001, verfügbar unter: <http://www.freitag.de/2001/40/01401301.php> (letzter Zugriff: 03.06.2008)

Hoffman, Adina: A postured bluff, in bad faith, in: Jerusalem Post. 18. Juni 1999

Levick, Jeffrey: Kadosh, Kadosh, Kadosh, or how sacred is it? In: Cleveland Jewish News, 26. Mai 2000

Loshitzky, Yosefa: A Tale of Three Cities: Amos Gitai's Urban Trilogy, in: Framework, 1. Oktober 2002

Michelson, Annette: Israel filmen: Ein Gespräch zwischen Annette Michelson und Amos Gitai, in: Franke, Anselm (Hg.): Amos Gitai. News from Home. Köln: König, 2006, S.193-224

Oster, Marcy: The other side of 'Kadosh': Orthodox commentators respond to the portrayal of their community in new Israeli film, in: Cleveland Jewish News, 26. Mai 2002

Rosenblum, Jonathan: Misunderstanding Mikve, in: Jerusalem Post, 29. November 2002

Sanselme, Marie-José: Kadosh. Ein Film von Amos Gitai. Interview mit Amos Gitai. Verfügbar unter: <http://archives.arte-tv.com/hebdo/cinema/dtext/Interview.htm> (letzter Zugriff: 15.09.2008)

Schiffrin, Daniel: No Direction Home, in: The Jewish Week, 11. Februar 2000

Smith, Damon: Cinema in the State of Conflict: An Interview with Amos Gitai. Verfügbar unter: <http://www.sensesofcinema.com/contents/07/42/amos-gitai-interview.html> (letzter Zugriff: 09.06.2008)

Sweet, Matthew: Film: A nomad's guide to the Anthill, in: The Independent, London, 16. Juli 2000

Vorndam, Jeff: The Closed Doors, Juni 2000, verfügbar unter: <http://www.aboutfilm.com/movies/c/closeddoors.htm> (letzter Zugriff: 01.09.2008)

Winter, Jessica: Jerusalem sisters' unorthodox behaviour, in: The Village Voice, 22.
Februar 2000

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Fundamentalistische Eigenschaften.....	15
Abbildung 2: Blick durch den Türspalt auf die schlafende Fatma.....	66
Abbildung 3: Sheikh Khaled als charismatische Figur.....	68
Abbildung 4: Faszinierte jugendliche Zuhörer.....	68
Abbildung 5: Mohameds Blick auf das unbedeckte Knie Zaynabs	69
Abbildung 6: Mohamed spielt eine Predigt auf Kassette ab.....	71
Abbildung 7: Malkas Blick auf die Altstadt von Jerusalem.....	101
Abbildung 8: Elisheva in der Mikve im Gespräch mit Rivka.....	105
Abbildung 9: Rav Shimon fordert eine Entscheidung von Meir.....	107
Abbildung 10: Die Ehe Meirs und Rivkas geht zu Bruch.....	109
Abbildung 11: Rivka erfährt, dass sie gebären kann.....	110

Mit Ausnahme von Abbildung 1 handelt es sich bei allen Abbildungen um selbst aufgenommen Screenshots aus den Spielfilmen Kadosh und al-Abwab al-Mughlaqa.